

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

8

سلسلة الدراسات الحضارية

فقه المرأة

دراسات نقديّة

ومنطلقات التجديد المنهجي



مجموعة من المؤلفين

فقـه المـرأة

دراســات نقــدية

ومنطلقات التجديد المنهجي

فقـه المـــرأة

دراســـات نـقـديّــة

ومنطلقات التجديد المنهجي

مجموعـة من المؤلّفين



المؤلّف: مجموعة من المؤلّفين

الكتـاب: فقه المرأة.. دراسات نقدية ومنطلقات التجديد المنهجي

المراجعة والتقويم: قسم التصحيح في مركز الحضارة

الغلاف: حسين موسى

الصف والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Fighh Al Mara‘a

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز

طرح الاهتمام المعاصر بقضية المرأة، الكثيرَ من الأسئلة والتحديات على ما يمكن اعتباره فكراً «تقليدياً» في هذا المجال؛ ففي حين يذهب هذا الفكر على ـ سبيل المثال ـ إلى تبرير سلطة الرجل و«قوامته بالفروقات الفيزيولوجية بين الجنسين» أو بإنفاق الرجل على زوجته، ترد الدعوات الحديثة بأطروحة المساواة التامة وبمقولة «الجندر» التي تقول: إنّ الفروقات لا تُحدّد الأدوار، وإنما المجتمع والتربية والعائلة ووسائل الإعلام هم من يفعل ذلك. وإن المرأة التي تعمل اليوم، لا تحتاج إلى من ينفق عليها، بل تشارك الرجلَ في هذا الإنفاق.

تواجه «الرؤية الإسلامية» الفقهية والاجتماعية التحديات نفسها لقضية المرأة التي تشغل الأفكار والمنتديات في معظم بلدان العالم. فالدعوات اليوم هي لمساواة المرأة التامة مع الرجل في الحقوق كافة، وفي المواقع والمسؤوليات. وإذا كان الإسلام يُقرّ أصلاً تلك المساواة الإنسانية ولا يعترض عليها، إلا أنه وبحسب معظم الفقهاء، يجعل الرجل في موقع السلطة التي قد لا تجوز للمرأة؛ مثل سلطة الأمناء. وفي مواجهة هذه القضية ثمة «فقه تقليدي» يستعيد أدبيات «السلف الصالح» من العلماء والفقهاء؛ ليؤكّد على ثوابت الأدوار والوظائف،

معتبراً كلَّ ما يقال خلاف ذلك، مثابةَ خروج عن الدين أو انقياد للغرب وثقافته. وثمة فقه آخر «تجديدي» ينظر إلى قضية المرأة من خلال «الاجتهاد» وتجديد النظر والاستنباط الفقهي في مجال أحكام الأسرة والأولاد... إذ لا يمكن كما تفعل الكثير من الدراسات والنظريات الغربية أن نفصل بين واقع المرأة وواقع الأسرة... أو بين حقوق الطفل وبين حاجته إلى الرعاية التي تلعب المرأة / الأم فيها دوراً محورياً.

تحاول هذه «الحركة الاجتهادية» في النظر إلى قضية المرأة أن تتجاوز المُسلَّمات التقليديّة في الإرث، والزواج، والولاية، والحضانة... التي تعتبرها ضعيفة السند ولا تصلح أدلة للحكم الشرعي. وثمة في هذا الاتجاه من يقول: إنّ اختلاف القدماء نجم عن اختلاف ثقافتهم. وإن ثقافتنا اليوم تختلف بدورها عن تلك الثقافة. إلا أن المرجع الثابت يبقى هو القرآن الكريم.

يحاول هذا «الفقه التجديدي» تقديم رؤية مختلفة يعتبرها إسلامية أصيلة لقضية المرأة. فهل سينجح في مهمته الصعبة والشاقة لإثبات أن الإسلام في كل عصر، قادر على مواكبة التغيرات والاستجابة للتحديات...؟

فقه المرأة: إشكاليَّاته وتحديّاته
دراسة نقديَّة ومحاولات تأسيس لمنهج جديد

مهدي مهريزي(*)

تمهيد

على الرُّغم من أنَّ مصطلح الاجتهاد لا يقتصر استخدامه على الفقه والأحكام الشرعية، وإنَّما يشمل العلوم الإسلامية جميعها، والعلوم غير الإسلامية، أيضاً فإنَّ الاستخدام الأكثر رواجاً له يظل مورده العلوم الإسلامية بعامة، والفقه، واستنباط الأحكام الفقهية بوجه خاص. ولا شك في أن الاجتهاد هو الطريق الأكثر أمناً للوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، وفي أنَّه الطريق الوحيد الذي لا مناص من سلوكه. ولكن رغم التاريخ العريق لهذا المنهج وضربه لجذوره في أعماق التاريخ الفكري، فهو كأيِّ ظاهرة إنسانية أخرى، ليس بعيداً عن ورود الخلل إلى ساحته، وبخاصة إذا لوحظ امتداده الأفقي على الموضوعات التي يتناولها، وامتداده العمودي في عمق التاريخ.

وآفات الاجتهاد بعضها عام وبعضها خاص، ومن ذلك الاجتهاد في مجال المرأة وأحكامها. والبحث في مشاكل الاجتهاد وآفاته يساعد

(*) باحث في الفكر الدِّيني، متخصِّص في فلسفة الفقه، طهران.

المجتهد على تجنُّب هذه المشاكل عند ممارسته لدوره. وسوف أحاول، في هذه المقالة، البحث في مجموعة من الأمور هي:

البحث في موضوع تشخيص آفات الاجتهاد وعيوبه، وتعريف الاجتهاد، وذكر خمس عشرة مشكلة من مشاكل الاجتهاد والبحث الفقهي، تسع منها عامة، وست خاصة بالبحث الفقهي المرتبط بالمرأة وأحكامها، مع الإشارة إلى أنموذج أو نماذج تلقي الضوء على مورد البحث.

آفات الاجتهاد

كل ظاهرة تتشكَّل، في محيط الحياة الإنسانية، تبتلى بالآفات والأمراض التي قد تبعدها في بعض الأحيان عن هدفها الأساس، أو تعوِّق نموها وتطورها، ومن أجل التخلُّص من هذه الآفات لا بد من المراقبة الدائمة من خارج هذه الظاهرة، وربما كانت الرقابة على المؤسسات الاجتماعية والسياسية متفرِّعة من هذا القانون. ومن الفوائد التي تترتب على هذا الأصل، أنه يحول دون وجود الشوائب والآفات ولا يزيلها فقط.

والاجتهاد، بوصفه ظاهرة معرفية، ليس مستثنى من هذه القاعدة، فهو يستحق المراقبة والدَّرس، لكي لا يخرج عن مساره، ولكي يتكامل أو ترتفع وتيرة سرعة تكامله. وقد كان هذا الأمر من أولويَّات البحث الفقهي إلى حد كبير؛ حيث كان الفقهاء يُستفزُّون عند ملاحظتهم لأي خلل يطرأ على مسيرة الفقه، ويعترضون على أي فقيه يبدو منه الوقوع في ما لا ينبغي، في أثناء بحثه الفقهي. ويبدو لي أنَّ اتهام ابن إدريس للفقهاء الذين أتوا بعد الشيخ الطوسي بالتقليد، يمكن إدراجه تحت عنوان تشخيص آفات الفقه، فهو يريد تحذير الفقهاء من تبنِّي رأي فقهي من دون الوقوف على دليله بطريقة اجتهادية، يقول في بحثه عن نجاسة ماء البئر: «... وأيضا، فالشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله الذي يتمسك

بخلافه ويقلّد في هذه المسألة، ويجعل من قوله دليلاً يقوّي القول والفتيا بطهارة هذا الماء في كثير من أقواله، وأنا أبيّن إن شاء الله أن أبا جعفرﷺ يفوح من فيه رائحة تسليم المسألة بالكلية إذا تؤمّل كلامه وتصنيفه حق التأمل. . . .»[1]

وكذلك يندرج، في الإطار نفسه، اتهام ابن داود لابن إدريس بالبعد عن أخبار أهل البيت؛[2] وذلك لأن الإعراض عن الأخبار من أبرز آفات الفقه. وكذلك صرخة الفقيه الشيخ محمد حسن النجفي، صاحب كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» التي أطلقها في وجه بعض الفقهاء متهماً الفتاوى، هذه الصرخة تتضمَّن تشخيصاً لآفة أخرى من آفات البحث الفقهي وهي الجمود في فهم النص[3]. وكذلك أيضاً، تندرج في الإطار عينه النقود التي وجهها كلٌّ من الغزالي وصدر الدين الشيرازي للفقهاء[4]، بالرغم من أنها في بعض الأحيان تتجاوز حدود النقد إلى التهمة والتجريح.

وفي التاريخ المعاصر للفقه الشيعي، وضع بعض الفقهاء إصبعهم على جراح الفقه المعاصر، فتحدث الإمام الخميني عن عدم كفاية الاجتهاد المصطلح[5]، وعدَّ الجمود في فهم الأخبار والنصوص سبباً من أسباب تعثر مسيرة الفقه[6].

وطرح الشهيد مطهري فكرة «الشعبوية» ـ أي مراعاة عامة الناس عند

---

(1) ابن إدريس الحلّي، السرائر، ج1، ص66.
(2) رجال ابن داود، ص498.
(3) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج8، ص300.
(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص17. وصدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج2، ص19.
(5) صحيفة النور، ج21، ص177.
(6) المصدر نفسه، ص150.

البحث الفقهي وتجنُّب الفتاوى المثيرة لهم ـ مسألةً تحتاج إلى العلاج في البحث الفقهي[1]. وتحدث السيد محمد باقر الصدر عن النزعة الفردية في الفقه ووجَّه سهام النقد إليها[2].

ويشير الشيخ جعفر سبحاني، في حوار مع مجلة «الحياة الطيبة»، إلى آفات في الاجتهاد لا بدَّ من التخلّص منها، وهي: عدم الرجوع إلى المصادر المتعارف عليها، الانشغال بالمسائل التي لا تعم بها البلوى، واستنباط الحكم من العرف الاجتماعي السائد، البعد عن الواقع وعدم مراعاة الحاجات[3]. ويطرح العلاّمتان فضل الله وشمس الدين، من فقهاء لبنان، عدم الالتفات إلى مقاصد الشريعة، بوصفه آفة من آفات البحث الفقهي[4]. ويشير الأستاذ محمد رضا حكيمي، في رسالته إلى الحوزويين، إلى البعد عن الرؤية القرآنية[5]. وعلى أي حال، فإن البحث في هذا الموضوع هو بحث من خارج الفقه، لكي يكون هو المعيار للحكم على الاجتهاد الفعلي القائم وتخليصه من الشوائب الملمَّة به.

تعريف الاجتهاد

ومن هنا، سوف نقدِّم تعريفات للاجتهاد بحسب تصوُّر بعض الفقهاء، ثم نستخرج من هذه التعريفات تصوُّراً صحيحاً نبني عليه أطروحتنا:

يقول المحقق الحلي: «وهو، في عرف الفقهاء، بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلَّة الشرع اجتهاد»[6].

---

(1) الشيخ مرتضى مطهري، مرجعيت وروحانيت (المرجعية والحوزة)، ص182.
(2) نقلاً عن دائرة المعارف الشيعية، ج3، ص 32 و33.
(3) مجلة الحياة الطيّبة، العدد 6و7، ص87.
(4) الاجتهاد والحياة، ص44، وص21.
(5) مجلة آينه بزوهش (مرآة التحقيق)، العدد 9، ص64، والعدد10، ص65.
(6) المحقق الحلي، معارج الأصول، ص179.

أما العلامة الحلّي، فيقول: «هو استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنّية الشرعية على وجه لا زيادة فيه»[1].

والفاضل التوني يعرِّفه بقوله: «المشهور أنه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي، وعندي أن الأولى في تعريفه: إنه صرف العالم بالمدارك وأحكامها نظره في ترجيح الأحكام الشرعية الفرعية»[2].

ويقول السيد أبو القاسم الخوئي: «هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي»[3].

ويعبِّر الإمام الخميني قائلاً: «تحصيل الحكم الشرعي المستنبط بالطرق المتعارفة لدى أصحاب الفن وتحصيل العذر كذلك»[4].

ومن خلال هذه التعريفات يمكن القول: إن الاجتهاد السالم والصحيح هو ما توافرت فيه الخصائص الآتية:

1 ـ الحد الأعلى من بذل الجهد الفكري،

2 ـ التعمُّق ودراسة الأدلَّة المحتملة جميعها،

3 ـ الاستفادة من الطرق المتعارفة في الاستنباط،

وعلى هذا الأساس، عندما يفقد الاجتهاد إحدى هذه الخصائص يعد اجتهاداً زائفاً. وعلى أي حال، وبالرغم من قدم البحث الفقهي والبحث فيه، فإنَّه حتى يومنا هذا لم يدوَّن كتاب مستقل يتولى البحث في آفات الفقه وتشخيص مشكلاته.

---

(1) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص240.

(2) الوافية في علم الأصول، ص243.

(3) التنقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد، ص22.

(4) الاجتهاد والتقليد، ص9.

وسوف يتضح، من خلال العرض الآتي، أن أكثر الفقهاء يعترفون بهذه الآفات، ولكن انصرف كل منهم إلى واحدة أو أكثر منها ولم يعتنِ بها جميعاً. وينبغي أن يعلم أننا لا نقصد من الإشارة إلى هذه الآفات أن جميع الأبحاث الفقهية ومنتجيها مبتلون بها، بل بمعنى أننا نجد أبحاثاً فقهية تسربت إليها هذه العلل ولو بشكل غير واع. والهدف من هذا العرض لفت النظر إلى هذه المشاكل كي يتم الحذر منها وتجنُّبها، خلال العمل البحثي في مجال الفقه.

مجالات الإشكاليات وأطرها

يمكن تقسيم مجالات الإشكاليات التي يعاني منها الفقه إلى قسمين: أوّلهما الآفات والإشكاليات العامة التي لا تختص بباب فقهي من دون غيره، وثانيهما الآفات الخاصة بأحد الأبواب الفقهية من دون غيره من الأبواب، كباب المعاملات والعقود، أو البحث الفقهي في موضوع المرأة، وهكذا. وما نود البحث عنه ومعالجته، في هذه المقالة، هو القسم الأخير؛ حيث إن البحث في قضايا المرأة صار الشغل الشاغل لعدد كبير من الباحثين في العالم. ونتوقع أن يمثل البحث، في كليات موضوع المرأة، مدخلاً مناسباً لتطوير البحث الفقهي في هذا المجال؛ وذلك لأن البحث في الموضوعات الجزئية والمسائل المتفرقة لا يحل المشكلة، بل يوقع الباحث في التناقض في كثير من الأحيان.

ووفق التصنيف السابق لآفات البحث الفقهي، سوف نذكر في هذه المقالة أهم هذه الآفات. وهي بحسب ما نود التعرض له خمس عشرة آفة، تسع منها آفات عامة تؤثر في فقه المرأة وغيرها من أبواب الفقه، وست خاصة بفقه المرأة.

1 ـ البعد عن القرآن

لا يشك أحد من عامة المسلمين، فضلا عن خاصتهم وعلمائهم،

في أن القرآن هو المصدر الأصلي للإسلام، ومنه يستمد الحديث النبوي حجيته، وكذلك من المعلوم لدى الجميع أن صحة العمل بالأخبار الناقلة للسنة متوقفة على عرضها على القرآن وعدم مخالفتها له، هذا على المستوى النظري. أما في مقام العمل، فإن هذا الأمر لا يتحقق دائماً، بل تدور رحى عملية الاستنباط على الأخبار والروايات، إلى حد جعل السيد محمد حسين الطباطبائي يقول، ناقداً طريقة تدوين العلوم الإسلامية وطريقة تدريسها: «. . . وذلك أنك إن تبصَّرت في أحد هذه العلوم، وجدت أنها نظمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً حتى أنه يمكن لمتعلِّم أن يتعلمها جميعاً. . . فيأتي آخرها. . وهو لم يقرأ القرآن. . .»[1] وقد تحدث عن هذه المشكلة كثيرون غيره[2].

وفي مجال فقه المرأة، نجد أن الاهتمام بالقرآن والبعد عنه لهما دورهما في تحديد طبيعة الأحكام المستنبطة، وذلك لوجود آيات كثيرة في القرآن تتحدث عن المرأة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآيات هي على النحو الآتي: فمن ناحية العدد، هناك في القرآن أكثر من مائتي آية تتحدث عن المرأة بأشكال كثيرة، فيقرر القرآن حقيقة أن الرجل والمرأة، من بداية الخلق إلى السكن في الجنة إلى الهبوط إلى الأرض، متساويان[3].

من ناحية أخرى، لا يميِّز القرآن بين الرجل والمرأة في فلسفة

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص276.

(2) مجلة مرآة التحقيق، مصدر سابق، العدد 83، مقالة: الاجتهاد المعاصر، الكفاءة والإشكاليات، ص4.

(3) أنظر الآيات: سورة البقرة: الآيات 30 إلى 38؛ سورة النساء: الآية 1؛ سورة الأعراف: الآيات 10 إلى 27؛ سورة الحجر: الآية 26 و42؛ سورة النحل: الآية 72؛ سورة الإسراء: الآيات 60 إلى 64؛ سورة الكهف: الآية 50؛ سورة طه: الآية 115؛ وغيرها من الآيات التي نرى ضرورة كبرى لذكرها.

الخلق[1]، ولا في الاستعدادات التي يحملانها، من الروح الإلهية المنفوخة فيهما[2]، والمساواة في الخلق[3]، والقدرات الإدراكية[4] والفطرة الإلهية[5]، والوجدان الأخلاقي[6]، والأمانة[7]. وكذلك لا يميز بينهما في القيم الإنسانية، مثل: الإيمان والعمل الصالح[8] والعلم[9] والتقوى[10] والسبق إلى الإيمان[11]، والجهاد[12] والهجرة[13] وطريق السعادة[14]. ويظهر القرآنُ أن الشيطان عدو الإنسان ـ مطلقاً ـ [15] وأن الرجل والمرأة يكمل أحدهما الآخر[16].

وكذلك نجد أن القرآن قد جعل من امرأتين عرفهما التاريخ مثلاً أعلى للمؤمنين، وهما آسية زوجة فرعون ومريم ابنة عمران[17]، ويذكر

---

(1) سورة الذاريات: الآية 56؛ سورة الملك: الآية 2؛ سورة النحل: الآية 97؛ سورة الأنفال: الآية 24؛ وسورة الطلاق: الآية 12.

(2) سورة الحجر: الآيتان 28 و29؛ سورة ص: الآيتان 71و72؛ وسورة السجدة: الآيات 7 إلى 9.

(3) سورة التين: الآية 14 وسورة الانفطار: الآية 67.

(4) سورة النمل: الآية 78؛ سورة المؤمنون: الآية 20.

(5) سورة الروم: الآية 30.

(6) سورة الشمس: الآيتان 7 و8.

(7) سورة الأحزاب: الآية 72.

(8) سورة النحل: الآية97؛ سورة النساء: الآية 124؛ سورة غافر: الآية 40؛ سورة الإسراء: الآية 19؛ سورة آل عمران: الآية 195؛ سورة العصر: الآيتان 1 و2؛ سورة النجم: الآية 39.

(9) سورة المجادلة: الآية 11؛ سورة الزمر: الآية 19؛ سورة البقرة: الآية 151.

(10) سورة الحجرات: الآية 31.

(11) سورة الواقعة: الآيات 10 و11.

(12) سورة النساء: الآيتان: 95 و96؛ وسورة الأحزاب: الآية 35.

(13) سورة آل عمران: الآية 195.

(14) سورة الحمد: الآية 15؛ سورة يس: الآية 61؛ وسورة البقرة: الآية 142.

(15) سورة يوسف: الآية 15؛ سورة يس: الآية 60؛ وسورة البقرة: الآية 168.

(16) سورة البقرة: الآية 178.

(17) سورة التحريم: الآيتان 10 و11.

للأخيرة مقامات عالية كالاصطفاء والطهارة والحديث مع الملائكة[1]. ويبيِّن القرآن أن فلسفة الزواج والأساس الحاكم له هو المودة والرحمة[2]. كما يرى أن الإحسان إلى الأب الرجل والأم الأنثى مساوٍ لعبادة الله[3].

ويخبرنا القرآن عن مشاركة المرأة في ساحة العمل الاجتماعي، ويذكر مثلاً لذلك ملكة سبأ التي يمدح فيها رجاحة العقل التي أدت بها إلى الإيمان بنبوَّة سليمان[4]. وكذلك يحدثنا عن عفة بنات شعيب وحيائهما رغم نشاطهما في طلب الرزق[5].

وفي المفاهيم السياسية كالبيعة والهجرة[6] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[7] والمباهلة[8]، نجد أن القرآن ينظر إلى المرأة والرجل بعين واحدة، وكذلك يحترم القرآن الحقوق الاقتصادية للمرأة، ويحفظ لها حقها بالسلطة على أموالها، ويحكم لها بالإرث[9].

ويدعو القرآن الرجل والمرأة إلى الرضا والقناعة في العلاقات الاجتماعية[10]، ويأمر المرأة بالحجاب والستر[11] وينهاها عن التبرُّج

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 10؛ وسورة آل عمران: الآيتان 44 و45.
(2) سورة الروم: الآية 21.
(3) سورة الإسراء: الآيتان 23 و24.
(4) سورة النمل: الآيات 29 إلى 34.
(5) سورة القصص: الآيات 23 إلى 26.
(6) سورة الممتحنة: الآية 21؛ سورة النساء: الآيتان 97 و98؛ وسورة الأحزاب: الآية 50.
(7) سورة التوبة: الآية 71.
(8) سورة آل عمران: الاية 61.
(9) سورة النساء: الآية 7، والآية 32.
(10) سورة النساء: الآية 32.
(11) سورة النور: الآية 31؛ وسورة الأحزاب: الآية 59.

الجاهلي، كما ينهاها عن إبراز البعد الأنثوي في علاقتها مع الآخرين[1].

وفي مجال الحقوق وتنظيم العلاقات الأسرية وغيرها، نجد أن القرآن يؤكد قوامة الرجل على الأسرة[2]، ويميز بين الرجل والمرأة في الشهادة[3] والحصة في الإرث[4]. ويشار هنا إلى وجود خلاف بين المفسرين في فهم هذه الآيات[5]، على أساس أن القرآن في هذه الآيات التي تميِّز بين الجنسين في الشهادة والقوامة يذكر هذا الحكم معلَّلاً، وعلى هذا التعليل بني الاختلاف في فهم هذه الآيات[6].

ومن خلال هذا التقرير السريع للتصور القرآني عن المرأة، نكتشف أنه تصوُّر معقول يمكن الدفاع عنه. وبناءً عليه، فلا بد من أن تكون الروايات والاجتهادات الفقهية ضمن إطاره لا تتجاوزه، بل تنسجم معه؛ وإلاَّ فكيف يمكننا قبول الاجتهادات والفتاوى التي تقول باستحباب حبس المرأة، ومنعها من المشاركة في الأنشطة الاجتماعية؟

ويقول العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بعد ذكره للآيات التي تتحدث عن مريم وزوجة فرعون وبلقيس وبنات شعيب: إن هذه الآيات تعبِّر عن مبادئ ثابتة في الشريعة الإسلامية. ويرى أنَّه بإمكان الفقيه الاستناد إلى هذه الآيات في مقام الفتوى وإصدار الأحكام والفتاوى على ضوئها[7]، وعلى هذه القاعدة الاجتهادية بنى رأيه هو نفسه في جواز تولِّي المرأة للسلطة في الإسلام[8].

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 32 والآية 33؛ وسورة النور: الآية 31.

(2) سورة النساء: الآية 34.

(3) سورة البقرة: الآية 282.

(4) سورة النساء: الآية 11.

(5) أنظر: محمد بن طاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج5، ص35.

(6) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص 123 ـ 125.

(7) محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، ج1، ص40 ـ 41.

(8) المصدر نفسه، ج2، ص139.

2 ـ عدم الاهتمام بمجموعات من الرِّوايات

يؤكِّد الأصوليون، في كتبهم، وجوب البحث عن كلٍّ ما يمثِّل قرينة لفهم رواية ما، سواء أكانت هذه القرينة رواية مخصَّصة لعموم أو مقيِّدة لإطلاق، أو غير ذلك مما يربط الروايات بعضها ببعض، ومن دون البحث والتفتيش لا يصدق على العمل اسم الاجتهاد الذي هو استفراغ الوسع في البحث عن الدليل. هذا، ولكننا نجد أن بعض الفقهاء، في مقام العمل، يكتفون بمجموعة خاصة من الكتب ولا يتجاوزونها بحثاً وتفتيشاً. ولا بد كذلك من ملاحظة الثقافة العامة التي تكوَّنت خلال قرون ثلاثة، فإن هذه النظرة الكلية الجامعة تجعل بعض الكلمات التي صدرت في ذلك العهد تفسر بعضها الآخر.

3 ـ عدم الاهتمام بسِيَر المعصومين وأفعالهم

يعرَّف الأصوليون السنة بأنها قول المعصوم وفعله وتقريره، ويتَّفقون على إعطاء الثلاثة قيماً متساوية. وأعتقد أنه لو أخذ فعل المعصوم بنظر الاعتبار، في مقام الفتوى، لتزلزلت عدد من الفتاوى وعصفت رياح الشك بها، وفي ضوء فعل المعصوم وسلوكه، سوف يتبين عدم صحة بعض الروايات المنقولة، مثلاً: استند بعض الفقهاء إلى روايات تدل على استحباب حبس المرأة، وحكم آخرون بأن صوت المرأة عورة[1]، ولكن بالنظر إلى حياة المعصومين عليهم السلام لا نجد لهذا التصوُّر مستنداً صحيحاً، فقد كانت المرأة حاضرة في ساحات التعليم، والنشاط الاجتماعي، بل وفي بعض الحروب والمعارك أيضاً، وقد كان هذا الحضور واضحاً ومنظوراً، ولم يكن استثناءً نادراً. والتشكيك في صحة الروايات الناقلة لهذا الحضور النسوي في المجتمع الإسلامي المبكر، خطأ كما أن تفسيرها بحالات الضرورة وحصرها بها خطأ آخر.

---

(1) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة؛ ج5، ص141.

4 ـ الجمود في فهم النصوص

إن الجمود على حرفية النصوص المروية آفة من الآفات التي تأخذ بتلابيب بعض الفقهاء، في أثناء استنباطهم للأحكام الشرعية. والمقصود من هذا الأمر أن بعض الفقهاء يعتمدون الحدود الحرفية للنص، ولا يعممون الحكم للموارد المشابهة رغم كون هذا التشابه قطعياً. وإذا أردنا تحديد الفقهاء المبتلين بهذه الآفة، فإننا نشير إلى أصحاب الاتجاه الأخباري في الفقه الإمامي، وتابعهم في هذه النزعة بعض الأصوليين والمجتهدين. والجهة المقابلة لهذه الآفة هي الاجتهاد ضمن فضاء الرواية.

وبعبارة أخرى: عندما يكون النص ظنِّي الدلالة، فلا بد من محاولة جلاء الصورة التي تريد الرواية رسمها، وبخاصة أننا نعتقد بأنَّ من تصدر عنه هذه الرواية هو إنسان معصوم مطلع على خفايا الأمور وظواهرها، والتعامل مع الرواية بعقلية مغلقة لن ينتج إلاً فهماً قاصراً للشريعة يجعلها عاجزة عن تقديم حلول للإنسانية.

وأشير إلى أنموذجين يكشفان بوضوح عن هذه المشكلة:

أ ـ في الفقه الإمامي قديماً، توجد فتوى بنجاسة ماء البئر بسقوط عين النجاسة فيه؛ ولتطهير مائه لا بد من نزح مقدار منه يختلف باختلاف النجاسة، فهنا نجد أن بعض هؤلاء يفتون بعدم الطهارة إذا كان من يتولى عملية النزح امرأة، اعتماداً على الرواية التي تتضمن كلمة قوم، باعتبار أن كلمة قوم تعني الرجال دون النساء[1].

ب ـ يفتي كثير من الفقهاء بعدم وجوب قضاء الصلاة التي فاتت الأم

(1) مستند العروة الوثقى: كتاب الصلاة، ج5، القسم الأول، ص317 و 318.

بخلاف الأب، وذلك لأن في النص الموجب كلمة ميت، وهي لا تشمل المرأة[1].

5 ـ عدم الفصل بين الأحكام الدائمة والمؤقتة

لا شك في أن كثيراً من الأحكام الشرعية دائمة، ولكن هذا لا يعني أن النصوص الواردة في مقام بيان الأحكام هي دائماً من هذا النوع، بل إن بينها عدداً من الأحكام محدودة بزمان خاص ولا تشمل الأزمنة جميعاً، وقد اعترف بهذا الأمر وأقرَّه عدد من العلماء.

مثلاً: هناك الأحكام الولائية في مقابل الأحكام التبليغية، وهناك الأحكام والأوامر الإرشادية في مقابل المولوية، وهناك النصوص المنسوخة في مقابل الناسخة، كما هناك القضايا الشخصية، والخاصة في مقابل تلك الكلية العامة، وهكذا... وإن عدم التمييز بين هذه الأصناف يؤدي إلى خلل كبير في فهم الشريعة واستنباط الأحكام منها؛ وذلك لأنه يؤدي إلى تعميم الحكم الخاص، وتأبيد الحكم المقيد بزمان، وعلى هذا القياس:

أ ـ يعتقد بعض الفقهاء بأن حكم الشارع بجواز ضرب الزوجة منسوخ بالنسخ التمهيدي، وهذا التجويز إجراء أوَّلي في سبيل استئصال بعض العادات الجاهلية القبيحة. ويقول في هذا المجال: «ونتيجة لذلك كانت الآية بظاهرها المطلق منسوخة نسخاً تمهيدياً، وكان الناسخ لها تلك التوصيات الأكيدة بشأن المرأة، والأخذ بجانبها، والحفاظ على كرامتها»[2].

ب ـ يرى المرحومان الشيخ محمد مهدي شمس الدين والأستاذ مطهري

---

(1) شبهات وردود حول القرآن الكريم، ص157 و 158.

(2) أنظر: مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، ج2، ص83.

أن الروايات التي تنهى عن تولّي المرأة السلطة، ناظرة إلى الوضع الذي كان سائداً في إيران في عصر تلك النصوص. وعليه، فهما يعتقدان بعدم إمكان تعميم ذلك المنع إلى عصرنا الحاضر، نظراً لاختلاف طبيعة الدولة في أيامنا هذه عن تلك الأيام، وفي هذا الصدد يقول الشيخ شمس الدين في جواب من يستدل على عدم جواز تولي المرأة السلطة بالنصوص القائلة: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» يقول ما حاصله: إن هذه النصوص ناظرة إلى المنع عن تولي المرأة للسلطة في حكومة إمبراطورية كالدولة الفارسية في عصر تلك النصوص، حيث كان الحاكم مطلق اليد في سلطانه؛ وأما في زماننا هذا حيث الحاكم مقيَّد بسلطات رقابية أخرى فالأمر مختلف[1].

6 ـ المزج بين الشريعة والعادات والأعراف

إن كثيراً من العادات التي يستند إليها، بوصفها سيرة للمتشرِّعة في عصر النص، هي عادات اجتماعية لطبقات خاصة من الناس، تحولت إلى سلوك عام بفعل عوامل كثيرة كالسلطة وغيرها[2]؛ وإن الخلط بين العادات والشريعة من الآفات المهلكة التي يبتلي بها الفقه.

يقول الشهيد مرتضى مطهري في شأن بعض العادات: «لقد صارت بعض العادات والتقاليد أكثر رسوخاً من التوجيهات الأخلاقية الإسلامية. مثلاً: العرف السائد مؤخراً يحكم بأن ذكر اسم الزوجة أمر مشين، بينما نجد أن النبي الأكرم (ص) وأمير المؤمنين وسائر الأئمة (ع) كانوا يذكرون أسماء أزواجهم دون أي تحرج، وقد كان النبي (ص) يستخدم كلمة «حميراء» للتعبير عن زوجته عائشة، وفي هذه التسمية إشارة إلى

---

(1) الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج2، ص142.

(2) أجوبة الأستاذ للاستفادة على كتاب مسألة الحجاب، ص12، (الطبعة الفارسية).

جمالها ولون شعرها، ولكن في عصرنا هذا يرى العرف السائد أن من القبيح من مرجع التقليد مثلاً أن يذكر اسم زوجته دون التكنية عنها بـ «أهل البيت» أو «العائلة» وما شابه ذلك من التعبيرات غير المباشرة. وكذلك ستر الوجه والكفين الذي يجمع فقهاء السنة والشيعة على عدم وجوبه، فإن العرف يرى في كشف زوجة رجل الدين وجهها وكفيها فعلاً منكراً أقبح من أي فسق آخر يصدر منه»[1].

يصوِّر بعض الكتَّاب هذا المطلب بدقة حيث يقول: «. . . ولكننا بكل أسف مزجنا التراث والتقاليد بالدين، . . . نعم هناك من خلط بين التقاليد والدين رغم الاختلاف بينهما، فأحدهما ثابت والآخر متغير، وأحدهما دائم وعام والآخر خاص ببيئة اجتماعية محدَّدة، أحدهما مصدره الوحي والإلهام والآخر موروث، أحدهما منبعث من البعثة والآخر ولَّدته عوامل اقتصادية وسياسية. وقد نتج عن هذا الخليط شيء سمِّي ديناً وليس هو إلا جاهلية بثوب جديد. . .»[2]

7 ـ الاحتياط في غير محله

إن الاحتياط وبعد النظر أمر حسن. ولكن المبالغة في الاحتياط والخروج عن الحدود المقبولة، عقلاً وشرعاً، لهما تبعاتهما السيئة التي قد لا يمكن التخلُّص منها، وفي بعض درجات الاحتياط مزايدة على الله ورسوله (ص)؛ حيث إنه لو كان هذا الحد من الاحتياط واجباً فلماذا لم يشرِّعه الله ويوجبه على المكلَّفين، وإذا شرَّعه فلماذا لم يبلّغه الرسول (ص).

نماذج من الاحتياط للعبرة:

أ ـ يقول المحقق الأردبيلي، في جواب من يوجبون على المرأة ستر

---

(1) علي شريعتي، المرأة، ص214؛ (فارسي).

(2) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج2، ص105.

القدمين في الصلاة: «. . . وأيضاً، الشريعة السهلة ونفي الحرج والضيق عقلاً ونقلاً يدل عليه ـ عدم وجوب الستر ـ وأيضاً العادة سيما في القرى جارية على عدم ستر القدمين، من غير نقل المنع عنهم (ع) ولا عن أهل العلم؛ ولأن الغالب عندهم عدم القدرة على ذلك إلاَّ بالتعب، فالتكليف بعيد. ولولا خوف الإجماع المدَّعى لأمكن القول باستثناء غيرها من الرأس وما يظهر غالباً أيضاً»[1]. ويظهر من هذا الكلام أن الفتوى بوجوب الستر احتياط لا دليل عليه.

ب ـ توجد في الفقه الإسلامي فتوى تحكم بكون صوت المرأة عورة؛ ولذلك يحكم أصحاب هذا القول ببطلان صلاة المرأة بصوت مرتفع إذا سمعها أجنبي، ويقول الشيخ يوسف البحراني في الرد على هذا القول: «. . . ولو جهرت ولم يسمعها الأجنبي فقد صحَّحوا صلاتها لحصول الامتثال؛ أما لو سمعها، فالمشهور عندهم البطلان للنَّهي في العبادة المستلزم للفساد، والظاهر أن مرادهم بالنَّهي هنا هو أن صوت المرأة عورة، فهي منهية عن إسماعه الأجنبي، وأنت خبير بأنه لم يقم عندنا ما يدل على ما ادعوه من كون صوتها عورة وأنها منهية عن إسماعه الأجنبي، بل هو ظاهر الأخبار الدالة على تكلم السيدة فاطمة عليها السلام، مع الصحابة في مواضع عديدة، ولا سيما في المخاصمة في طلب ميراثها والإتيان بتلك الخطبة الطويلة المشهورة. . . »[2] وفي مسألة سلام المرأة على غير المحرم يرى رحمه الله أن القول المشهور بلا دليل، بل هو على خلافه[3].

---

(1) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة. ج8، ص141.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص83.

(3) أنظر: تذكرة الفقهاء، ج، ص517.

ج ـ يرى العلامة الحلّي حرمة النظر إلى وجه المرأة الأجنبية، ويستدل لذلك بأن النظر إلى المرأة مظنة للفتنة، ولذلك حَسَنَ من الشارع المنع عنه حسماً لمادة الفساد[1]، مع أنه نفسه ينقل عن الشيخ الطوسي تجويزه النظر مستدلاً بآية من القرآن[2].

8 ـ الاستناد إلى أدلَّة شخصية

يقرِّر الأصوليون، في كتبهم، أن الأدلَّة التي يمكن الاستناد إليها في الفقه أربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، والعقل. وتقتضي المنهجية العلمية أن يكون الدليل في حد نفسه مقنعاً، وأن لا يستند الدليل على شخصية المستدل لتكتمل دلالته.

هذا، ولكننا/ في بعض الأحيان، نجد أن بعض الفقهاء يعتمدون على أدلة تعتمد عليهم، ما يعقِّد إمكانية الحكم عليها. ومن أمثلة ذلك: الاستناد إلى روح الشريعة ومذاقها، وهو الدليل الذي نلاحظه بكثرة في أبحاث فقه المرأة، والمشكلة، في هذا الدليل، أن الشريعة يختلف مذاقها وتتنوَّع روحها بحسب المجتهد:

أ ـ يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان:

«إن الطريقة المرضية من حياة المرأة في الإسلام أن تشتغل بتدبير أمور المنزل الداخلية وتربية الأولاد. وهذا وإن كان سنَّة مسنونة غير مفروضة لكن الترغيب والتحريض الندبي... كانت تحفظ هذه السنة»[3].

---

(1) لمزيد من الاطلاع أنظر: كيهان أنديشهس العدد 37، ص 35 -46، مقالة: «بعض مباني الاحتياط في كتب الفقه».

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص351.

(3) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص226.

ب ـ يقول السيد أبو القاسم الخوئي، بعد نقده للأدلَّة اللفظية التي يُسْتَدل بها على اشتراط الذكورة في مرجع التقليد: «. . . والصحيح أن المقلَّد يعتبر فيه الرجولة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه، وذلك لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجُّب والتستُّر، وتصدي الأمور البيتية، دون التدخل في ما ينافي تلك الأمور. ومن الظاهر أن التصدي للإفتاء ـ بحسب العادة ـ جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال. . . ولا يرضى الشارع [بذلك]»[1].

9 ـ الشعبوية

يلزم المجتهد نفسه، من الناحية المنهجية والنظرية، باتباع الدليل المقرَّر في قواعد استنباط الأحكام الشرعية، ولكن في مقام العمل نجد مجموعة من الأمور تعوِّق الفقيه عن العمل بالدليل، ومن ذلك مراعاة جمهور المتديِّنين، وهو ما عُبِّر عنه بالشعبوية.

يقول الإمام الخميني في رسالة له إلى مجلس صيانة الدستور في شأن طلاق الحاكم للمرأة التي يمتنع زوجها عن طلاقها: «الاحتياط يقتضي أن ينصح الزوج ليطلق باختياره وإلا أجبره الحاكم على الطلاق، وإن امتنع طلقها الحاكم، ولو كانت هناك جرأة لأمكن اختيار طريقة أسهل»[2].

ويقول الشهيد مطهري عن الشعبوية: «المعيار الأساس في مجتمعنا هو الشعار، ولا شغل لنا بالعمل والروح. . . مجتمعنا علوي شعاراً وضد علي روحاً ومضموناً. . . والويل الويل لمن يريد أن يكون علوياً

---

(1) مجموعة آراء مجلس صيانة الدستور، ج2، ص73.
(2) أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، ص61، (فارسي).

في صراحته وصلابته ويقدم الإسلام على المشايخ. . . أردت أن يمسكوا بأيديهم الجافة مرآة لينظروا ماذا حل بالإسلام والمسلمين جراء أفكارهم المغلوطة. . . لا ينسجم مع الإسلام ولا الإنسانية، ذلك التصور الذي يحكم على المرأة بالحبس المؤبَّد، والحرمان من التعليم، ومن كل كمال تحت شعار المحافظة على العفة، فيؤدي ذلك الحبس إلى أن لا يكون للمرأة مشغلة غير إطفاء شهوة الرجل وخدمته»[1].

10 ـ الفرضيَّات المعرفيَّة المسبقة عن هوية المرأة وقدراتها

لا شك في تأثير المعرفة المأخوذة عن كل من الرجل والمرأة في استنباط الأحكام المتعلقة بهما؛ حيث إنها تشكل مستنداً موجهاً مباشراً أو غير مباشر للاستنباط. والمشكلة، في هذا المجال، أن بعض هذه التصوُّرات لا تخضع لتنقيح وتأصيل قبل أن تقدم، وإلاَّ لو كانت مبنيَّة على بحث فلسفي مدروس، ومؤسَّسة على أدلَّة مقبولة لما كان هناك مجال للاعتراض. وهاك بعض النماذج عن تأثير هذه التصوُّرات غير المدروسة على استنباط بعض الفقهاء:

أ ـ بعض الفقهاء لا يشترطون العدالة في المرضعة المربية للطفل، ويسوِّغون ذلك بأن الفسق هو الحالة الغالبة بين النساء وقلما تتوافر العدالة فيهن[2].

ب ـ ورد في بعض الكتب الفقهية: «لو اجتمع جنب وحائض فالأقوى تقديم الحائض؛ لأنها تقضي حق الله وحق زوجها في إباحة الوطء. ويحتمل الجنب؛ لأنه أحق بالكمال»[3].

---

(1) الشيخ محمد بن الحسن النَجفي، جواهر الكلام، ج31، ص289.
(2) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج2، ص223.
(3) الإمام الشافعي، الأم، ج1، ص275.

ج - يفتي الشافعي في مسألة من يتقدم الصلاة على الميت بأنه لو اجتمع رجل (سواء كان من أولياء الميت أم لا) أو امرأة يقدم الرجل على المرأة، حراً كان أم عبداً، بالغاً كان أم غير بالغ[1].

وفي الفقه الإمامي ما يقرب من هذا المضمون[2]. يقول العلامة الحلي: «لا يكفي جنس النساء لأن الرجال أكمل، وتوقع الإجابة في دعائهم أكثر؛ ولأن فيه استهانة الميت»[3].

د - في مسألة الزواج المختلط دينياً يعلل الفقهاء المنع من ذلك بقولهم: «لأن المرأة تأخذ من دين بعلها»[4] أو: «لأن المرأة تأخذ من أدب زوجها ويقهرها على دينه»[5].

هـ - في كثير من الموارد يساوي الفقهاء بين النساء والبله، وهاك هذه العبارات: «وأما النساء والصبيان والبله والمجانين فلا جزية عليهم بحال»[6] «فأما النساء والصبيان والمجانين فلا...»[7] «النساء والصبيان ومن ليس بمكلف من البله والمجانين»[8]. «ويسقط عشرة نفر: النساء والصبيان والمجانين والشيخ الضعيف...»[9] «وليس على النساء ولا المجانين عقل»[10] «ولا يجوز قتل المجانين ولا

---

(1) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج1، ص184.
(2) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج2، ص46.
(3) سلسلة الينابيع الفقهية، ج19، ص682، اللمعة الدمشقية.
(4) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج2، ص100.
(5) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج2، ص38.
(6) المصدر نفسه، ج7، ص27.
(7) مصباح المتهجد، ص854.
(8) الوسيلة، ص119، جواهر الكلام، ص73.
(9) المهذب، ج2، ص506.
(10) شرائع الإسلام، ج1، ص237، قواعد الأحكام، ص486؛ إرشاد الأذهان، ج1، ص344؛ مسالك الأفهام، ج3، ص26؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج17، ص453.

الصبيان ولا النساء منهم»[1] «ولو تترسوا بالصبيان والمجانين أو النساء ولم يكن الفتح إلا بقتلهم جاز»[2]. «في أحكام العبيد والصبيان والمجانين والنساء في الحج»[3] «فليس على النساء عقل، وعلى قياسهم الصبيان»[4]. «والحكم مختص بالرجال فلا يجزي النساء والخنائث ولا الصبيان»[5]. «النساء والصبيان والمجانين والمرضى والمشايخ الفانين»[6]. «فلا ولاية للنساء والصبي والمجنون، إذ لم تجر العادة على تصدي النساء لتلك الأمور وزعاماتها»[7].

11 ـ عدم الاهتمام بروحية المرأة وعواطفها

يجد المتتبِّع لبعض الآراء الفقهية قلة اهتمام في النظر إلى عواطف المرأة، نتيجة كون الباحث فيها ذكراً، وبعبارة أخرى: تنطلق بعض الآراء الفقهية من منظور ذكوري، وهذه بعض النماذج:

أ ـ لو زوَّج الأب أو الجد للأب الابن أو البنت بالولاية، فيفتي بعض الفقهاء بحق الصبي بالفسخ عند البلوغ، بخلاف البنت فلا حق لها بذلك؛ يقول أحد الفقهاء في تعليل ذلك: «خلافاً للمحكي عن الشيخ في النهاية وأبناء البراج وحمزة وإدريس من أن له الخيار بعد البلوغ، لتطرَّق الضرر إليه باعتبار إثبات المهر في ذمته والنفقة من غير ضرورة، تقتضي ذلك حال الصبي بخلاف الصبية التي يثبت لها ذلك لا عليها»[8].

---

(1) المختصر النافع، ص112، كشف الرموز، ج1، ص424؛ رياض المسائل، ج7، ص27.
(2) مختلف الشيعة، ج4، ص33.
(3) منتهى المطلب، ج2، ص468.
(4) مسالك الأفهام، ج1، ص15.
(5) كشف الغطاء، ج2، ص408 و414.
(6) التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، ج8، ص64.
(7) جواهر الكلام، ج29، ص174.
(8) المصدر نفسه، ج31، ص307، نقلاً عن مسالك الأفهام.

ب ـ يربط كثير من الفقهاء حق الزوجة بالنفقة بالتمكين الجنسي له، يقول أحدهم: «إن التمكين لا يكفي حصوله بالفعل، بل لا بد من لفظ يدل عليه من قِبَل المرأة، بأن تقول: سلمت نفسي إليك حيث شئت، أو أي زمان شئت، ونحو ذلك، فلو استمرت ساكتة أو مكنته بالفعل لم يكف في وجوب النفقة»[1].

ويقول آخر: «فلو بذلت نفسها في زمان دون زمان أو في مكان دون مكان آخر يسوغ فيه الاستمتاع، لم يحصل له التمكين، ولم تجب عليه النفقة قطعاً لتحقق نشوزها حينئذ بذلك»[2].

12 ـ عدم الالتفات إلى احتياجات المرأة

يُعدُّ الوعي بالحاجات الخاصة بالمرأة إحدى القواعد الأساسية للاجتهاد الصحيح في مجال أحكام المرأة، ولا شك في أن الاجتهاد غير المبني على وعي كهذا سوف يواجه مشكلات كثيرة. وهذه نماذج في هذا المجال:

أ ـ يبحث الفقهاء، في كتاب النكاح، في تلبية الحاجات الجنسية للزوجين تحت عناوين مختلفة، منها «حق القسم» فيفتون بالنسبة للزوج، بضرورة استجابة المرأة لحاجات الرجل الجنسية وتلبيتها لرغباته في كل وقت شاء ذلك. وأما بالنسبة للزوجة، فإنهم يفتون بضرورة مبيت الزوج عندها ليلة من أربعة، ويجب عليه مواقعتها في كل أربعة أشهر مرة[3].

مع أننا إذا اعتمدنا الروايات والأحاديث الواردة في هذا المجال، فإننا نجد فيها حثاً شديداً للرجل على تلبية رغبات زوجته والاستجابة لها. ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص303.

(2) المصدر نفسه، ص303 و304 و256 و261.

(3) الكافي، ج2، ص384، ج9.

ذلك ما ورد في كتاب الكافي: «يقول مسعدة بن صدقة: سمعت أحدهم يسأل الإمام الصادق (ع) ما بال الزاني لا تسميه كافراً وتارك الصلاة قد سميته كافراً وما الحجة في ذلك؟ فقال: لأن الزاني وما أشبهه إنما يفعل ذلك لمكان الشهوة لأنها تغلبه وتارك الصلاة لا يتركها إلا استخفافاً بها؛ وذلك لأنك لا تجد الزاني يأتي المرأة وهو مستلذ لإتيانه إياها قاصداً إليها، وكل من ترك الصلاة قاصداً يكون قصده لتركها اللذة»[1].

وفي حديث آخر: «الحجة أن كل ما أدخلت أنت نفسك فيه لم يدعك إليه داع ولم يغلبك غالب شهوة مثل الزنا وشرب الخمر أنت دعوت نفسك إلى ترك الصلاة، وليس ثمة شهوة فهو الاستخفاف»[2]. وفي حديث عن الإمام الصادق (ع) يعلل رجم الشيخ والشيخة بأنهما قضيا زمان الشهوة[3].

هذا إذا تجاوزنا الروايات الدالة على أن شهوة المرأة أقوى من شهوة الرجل كما ورد عن أمير المؤمنين (ع): «خلق الله عز وجل الشهوة عشرة أجزاء فجعل تسعة أجزاء في النساء وواحدة في الرجال، ولولا ما جعل الله عز وجل فيهن من الحياء على قدر أجزاء الشهوة، لكان لكل رجل تسع نسوة متعلقات به»[4]. وفي بعض الروايات: «إن النساء أعطين بضع اثني عشر وصبر اثني عشر»[5].

وفي رواية: «فضلت المرأة على الرجل بتسع وتسعين من اللذة ولكن الله ألقى عليهن الحياء»[6].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص176، ج3.
(3) المصدر نفسه، ج5، ص338.
(4) وسائل الشيعة، ج20، ص63، (مؤسسة آل بيت).
(5) المصدر نفسه.
(6) جواهر الكلام، ج32، ص288.

ب ـ في المرأة التي فقد زوجها يفتي بعض الفقهاء، بضرورة انتظار الزوجة له إذا كان ميسور الحال وله من المال ما تعتاش منه في حال غيبته ما دامت تحتمل بقاءه حياً. «والمفقود زوجها، إن عرف خبره، أو أنفق على زوجته وليه من نفسه أو متبرع، أو كان له مال يمكن الإنفاق منه عليها، فلا خيار لها، وإن أرادت ما تريد النساء وطالت المدة، فهي حينئذ مبتلاة، فلتصبر بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، وللأصل والنصوص»[1].

ج ـ في الستر يفتي أكثر الفقهاء: «يجب على النساء التستر، كما يحرم على الرجال النظر. ولا يجب على الرجال التستر وإن كان يحرم على النساء النظر»[2]. ويستثني بعض الفقهاء مما يحرم على المرأة النظر إليه الوجه واليدين إلى المعصم وأغلب الرجال يكشفون ما هو أزيد من هذا المقدار. فكيف للمرأة الالتزام بهذا التكليف؟

13 ـ الفهم الخاص للعائلة وموقع المرأة فيها

أ ـ يقول بعض الفقهاء في تعريف عقدة النكاح: «إذا تزوج الرجل امرأة بمهر معلوم، ملكت المهر عليه بالعقد، وملك هو البضع في الوقت الذي ملكت عليه المهر»[3].

ب ـ يشبه بعض الفقهاء الزواج بالإجارة، ويحددون وظائف كل من الزوجين بوحي من هذا التشبيه: «... وشبه الفقهاء الزوج بالمكتري والزوجة بالمكري داراً، فما كان من تنظيف كالرش والكنس وتنقية الآبار والخلاء فعلى المكتري؛ لأنه يراد للتنظيف. وما كان من حفظ البنية كبناء الحائط وتغيير جذع انكسر فعلى

---

(1) العروة الوثقى، مع تعليقات الإمام الخميني، ص970، المسألة 51.
(2) المبسوط، ج4، ص310.
(3) المصدر نفسه.

المكري لها لأنه الأصل. وكذلك الزوج ما يحتاج إليه للنظافة وترجيل الشعر فعليه؛ وإنما يختلفان في شيء واحد، وهو أن ما يحفظ البنية على الدوام هو الإطعام فعليه دونها، ففي هذا يفترقان وفي ما عداه يتفقان»[1].

ويبين صاحب الجواهر الفكرة نفسها بشكل آخر، فيقول: «بل ربما يشم من قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ ما يشبه معاوضة الاستمتاع بالإنفاق على نحو ما ورد من الإنفاق على الدابة عوض ما يستوفيه من منافع ظهرها...»[2].

ومن الطبيعي أن تكون الأحكام المستنبطة في ضوء هذه الرؤية منسجمة معها؛ ولذلك فإن هذه النظرة تولد أسئلة للبحث الفقهي من قبيل: هل تتعلق نفقة تعلُّم المرأة بالزوج؟ هل يجب عليه تكاليف العمليات الجراحية المكلفة الخطيرة؟ وأظن أن الفتوى بعدم جواز خروج المرأة من البيت وبقائها مستعدة لتلبية حاجات الزوج مستقاة من هذا المورد.

يقول أحد الباحثين في قضايا المرأة:

«في الواقع إن الفتوى بجواز أو عدم جواز تولي المرأة القضاء، مبني على رؤية خاصة إلى المرأة أكثر مما هو مبني على الأدلة العقلية أو اللفظية المحكمة. وهذه الرؤية هي الرؤية التي كانت سائدة حول المرأة وقابلياتها الاجتماعية ودورها في الأسرة والمجتمع، والتي ترتكز على كون المرأة ناقصة العقل؛ أو تلك الرؤية التي ترى أن الدور الأول والأساس للمرأة هو إشباع رغبات الزوج...».

---

(1) جواهر الكلام، ج31، ص306.

(2) الدكتور حسين مهر بور، حقوق زن (حقوق المرأة)، ص356.

14 ـ البحث في مسائل المرأة بشكل جزئي ومشتَّت

من المشكلات الأساسية التي يواجهها البحث في شؤون المرأة، التعرض لمسائلها بشكل مشتَّت من غير نظرة كلية جامعة؛ أي إن الفقهاء لا يبحثون قضايا المرأة بشكل حلقات متَّصلة، وهذا هو سبب وجود فتاوى متناقضة أحياناً أو غير منسجمة على الأقل. وعندما تبحث هذه المسائل في محل واحد من أجل تشكيل منظومة متكاملة فسوف يبدو بوضوح ما فيها من تهافت؛ فيعمل على رفعه.

وهذه نماذج تكشف عن عدم الانسجام الذي أشرنا إليه:

أ ـ في مجال الغريزة الجنسية للمرأة والرجل، نجد في الفقه ثلاث نظريات؛ فمن جهة، توحي بعض الآراء الفقهية بأن شهوة الرجل أقوى من شهوة المرأة، ويمكن استيحاء هذا الأمر من فتاوى الفقهاء في بحث التمكين وحق القسم، وذلك لأنهم يوجبون على المرأة التمكين الدائم للزوج، بينما يجب على الزوج مرة كل أربعة أشهر[1].

ولكننا نجد، من جهة ثانية، في مجال تعريفهم للإحصان عدم وجود اختلاف بين الاثنين؛ فالإحصان عندهم هو القدرة على إشباع الغريزة الجنسية من الحلال، بتعبيرهم: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح»، ولا يفرقون بين إحصان الرجل وإحصان المرأة. ولذلك يرتبون حد الزنا على هذا العنوان، فمن كان محصناً وزنى حده الإعدام، ولم يكن محصناً حده الجلد من دون فرق بين الرجل والمرأة.

ومن جهة ثالثة، نجد مجموعة من الروايات تتحدث عن قوة

(1) جواهر الكلام، ج31، ص303 و156.

الشهوة عند المرأة، وقد أفضى الله عليها الحياء لتحارب به الشهوة[1].

إذاً، في بحث حق القسم، نستوحي أن شهوة الرجل أقوى، وفي بحث الإحصان نلاحظ المساواة، في الروايات عكس الحالة الأولى. والآن أي هذه النظريات تعتمد لتكون أساساً للبحث الفقهي؟

ب ـ في شأن آية «فاضربوهن» يقول بعض الفقهاء بالنسخ التمهيدي[2]، وفي عيوب فسخ عقد الزواج لا يرى فرقاً بين الرجل والمرأة[3]، ولكنه في القضاء لا يرى صلاحية المرأة لتولي القضاء[4].

ولا يمكن أن يقال بأننا مع الدليل وهو الحاكم على الفتاوى؛ فهذا الكلام غير مقبول، لأننا بهذه الطريقة سوف نكشف عن شريعة متناقضة، وهذا أمر مستبعد. فإننا نعتقد بأنَّ أحكام الشريعة منسجمة بل في غاية الانسجام، ومن السهل الوصول إلى أحكام منسجمة، خصوصاً في المسائل غير العبادية.

ولا ينبغي أن يُظن أننا ندعو إلى تحكيم أدلة غير فقهية، بل كل ما ندعو إليه هو إنتاج رؤية شاملة جامعة منسجمة الأطراف.

15 ـ غياب المرأة عن ساحة البحث الفقهي

توجد مقولة رائجة بين الفقهاء، مفادها أن الفقيه لا يفهم بعض مسائل الحج حتى يحج. وعلى ضوء هذه المقولة، يفسر بعضهم صعوبة

---

(1) وسائل الشيعة، ج20، ص63.

(2) شبهات وردود حول القرآن الكريم، ص157 ، 158 .

(3) مجلة دار درسي (مجلة القضاء)، العدد 3، ص 5– 8 .

(4) مجلة حكومت إسلامي (الحكومة الإسلامية)، العدد 4، ص39 ـ 54 .

الإفتاء في مسائل الدماء الثلاثة (الحيض والاستحاضة والنفاس). وبالرغم من تضييق دائرة المشكلة بهذه الحدود، إلاّ أنَّه يمكن توسيع دائرة التعقيد إلى مسائل المرأة جميعها.

ويمكننا الاستفادة من مثال غير فقهي لتقريب هذه الفكرة إلى الأذهان، وذلك أن كثيراً من الخطباء والمحاضرين في المساجد والمراكز الدينية يشتكون من الضجيج الذي يصدر من الجهة التي تجلس فيها النساء التي عادة ما تكون مفصولة عن جهة الرجال بستارة؛ ولذلك نجد الخطباء يطالبون النساء بالهدوء. ولكن في كثير من الأحيان لا ينظر إلى هذه القضية بشكل جاد، ذلك أنَّ أسباب هذا الضجيج تعود إلى أمور مسوَّغة منطقياً، ومنها:

- عادة يكون المكان المخصَّص للنساء أقل مساحة وأضيق،
- التجهيزات والسجَّاد أقل،
- النُّور والضوء أقل،
- عادة يكون الأطفال مع أمهاتهم، وفي مثل هذه الأماكن تصعب تهدئة الأطفال،
- الواعظ والخطيب يُرى من قبل الرجال ولا تراه النساء.

إذاً، كل الأسباب التي تؤدي إلى الإصغاء والسكوت موجودة عند الرجال وبالعكس تماماً ما هو في جهة النساء. ومع ذلك يعتقد كثير من الناس بأن النساء أكثر ثرثرة من الرجال. ولكن لو عكس الأمر ألا تنعكس النتيجة؟ وعلى ضوء هذا المثال غير الفقهي أحسب أن حضور المرأة في ساحة الفقه والفقاهة، ولو بعنوان مستشار في المرحلة الأولى، وبعنوان فقيه أو باحث فقهي في مرحلة متقدمة سوف يحل كثيراً من مشكلات البحث الفقهي في شؤون المرأة.

يقول أحد الباحثين في هذا المجال:

«لا بد للفقيه من إشراك المرأة في البحث الفقهي، وفي عملية تفسير النصوص المتعلقة بالمرأة، وللعثور على ما بين السطور مما يتعلق بها، ومن دون هذه المشاركة لن يكون لها أي نصيب في التغلب على هذه التبعية للرجل وكونها نصف الرجل لا أكثر»[1].

ويقول أيضاً في الكتاب عينه:

«ويبدو لي أن الوضع لم يكن كذلك في صدر الإسلام، فكثيراً ما كانت المرأة تسأل رسول الله (ص) عن كثير من الأحكام المتعلقة بالطهارة وغيرها، بل إن نساء النبي كن في كثير من الأحيان نقلة وشرَّاحاً لكلمات النبي وما يوحى إليه»[2].

وهاك مثالاً آخر، يكشف عن الفرق بين حضور المرأة وغيابها: يفتي عدد من الفقهاء باشتراط الذكورة في مرجع التقليد ويستندون في هذه الفتوى إلى أن روح الشريعة والذوق الفقهي يقتضيان ضرورة التزامها بيتها وتحرُّزها من الاختلاط بالرجال[3].

ولكننا نجد إحدى النساء الفاضلات تحلل الموضوع بشكل مختلف:

«يقولون: إن ذوق الشارع يقتضي تحرُّز المرأة من الاختلاط بالرجال؛ ولذلك لا يحق لها تسنُّم منصب الإفتاء والمرجعية، وهذا الذوق المكتشف للشريعة هو الذي يقيد الأدلة المطلقة التي لا تميز بين

---

(1) عبد العزيز ساتشدنيا، السنين العقلائية في الإسلام، ص200، «مقالة المرأة نصف الرجل».

(2) المصدر نفسه، ص185.

(3) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج1، ص226.

الرجل والمرأة في جواز رجوع الجاهل إلى العالم. ولكن السؤال هو: هل هذا مقيد؟ من الواضح أنه لا يصلح للتقييد والمنع من تقليد المرأة. وأضرب مثالاً لتوضيح هذا التصور: لو أن امرأة درست الطب وصارت من أكثر الناس خبرة فيه، فهل يحرم على الرجال الرجوع إليها لمعالجة أمراضهم؟ من الواضح أنه لا يحرم، بل يجب عليهم الرجوع إليها. ومن هنا أقول: لو صارت المرأة فقيهة فما المشكلة في تصديها للمرجعية؟ وما المشكلة في رجوع الناس إليها رجالاً ونساءً؟ وإذا كان المعوِّق هو الاختلاط، فإن وسائل الاتصال المعاصرة حلَّت هذه المشكلة، فمن الميسور جداً للمرأة أن تتصل بمن تشاء من دون أي اختلاط؛ ولذلك أقول: لو أن امرأة حازت على شرائط المرجعية يجوز تقليدها والرجوع إليها، على الأقل تقليد النساء لها، وقد نقل التاريخ لنا بعض النماذج في هذا المجال.

والغرض من طرح هذا الأمر، هو بيان أن المرأة قادرة على الوصول إلى أعلى المراتب العلمية، وقد مهد الدين لها السبيل، ولكن ما يحول بينها وبين ذلك، هو مذاقنا وتصورنا الخاص عن المرأة والدين»[1].

توصيات ختامية

في الختام، وعلى أساس آفات البحث الفقهي التي أشرنا إليها، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات:

1 ـ ضرورة جمع النُّصوص الدينية الواردة في حق المرأة ومعالجتها معالجة شاملة، لاستخراج تصوُّر إسلامي جامع منها عن المرأة وقدراتها وموقعها.

2 ـ بحث قضايا المرأة بشكل متَّصل في محل واحد.

---

(1) مجلة الحوزة (فارسي)، العدد 41، ص51.

3 ـ الاستفادة من إنجازات العلوم الحديثة كعلم النفس وغيره، لتحصيل التَّصوُّر الصَّحيح عن المرأة.

4 ـ إشراك المرأة في البحث الفقهي على الأقل بصفة مستشار.

5 ـ تأمين الأجواء العلمية والثقافية المساعدة لوصول المرأة إلى مرتبة الاجتهاد، ومشاركتها في البحث الفقهي بشكل فاعل.

وأخيراً، آمل أن يكون لهذه الإشارات حظُّها من اهتمام الباحثين والمثقفين، لتترك أثرها المطلوب وتصل إلى النتائج العلمية المتوخَّاة منها.

ولاية المرأة في الفقه

الولايــة العــامَّــة والقضـاء

العلّامة محمد مهدي آصفي

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾.

تمهيد:

لدينا، على الأقل، أربعة نماذج من مشاركة المرأة في ممارسة الرئاسة التنفيذية العليا في العالم الإسلامي في هذا العصر وإدارتها، في باكستان، وبنغلادش، وتركيا، وإندونيسيا... وهناك أَقطار أخرى مرشَّحة لتتولَّى المرأة فيها الرئاسة التنفيذيّة العليا منَ بلاد العالم الإسلامي.

وقد شاركت المرأة، في كثير من بلاد العالم الإسلامي، مشاركة واسعة في المجالس التشريعية (البرلمان) ورئاسة الدوائر، ومارست التدريس في المدارس والجامعات، وتولَّت إدارتهما.

كما مارست الطبابة والتمريض في المستشفيات، وتولت إدارتها، ومارست التمثيل الدبلوماسي، وتولَّت شؤون القضاء والأمن، ودخلت الصحافة والإعلام والسينما والمسرح، ومارست أدواراً كبيرة في العمل الإعلامي والسياسي والفنِّي والعلمي والرياضي والدبلوماسي.

***

وكان الرأي الفقهي، في هذه المسألة، يتراوح بين السلبية المطلقة لدى بعض الفقهاء، والإيجابية المنفتحة لدى آخرين، والتفصيل في مراتب الولاية، وهو رأي أكثر فقهاء المذاهب الإسلامية المعاصرين في هذه المسألة.

***

وقد حاولت، في هذه الدراسة، إلقاء نظرة فقهية على هذه المسألة في فعلين: الولاية العامة، والقضاء.

ولعلي أجد فرصة، في هذه الدراسة لتبيين التصوُّر الإسلامي لموقع المرأة في المُجتَمَع، وهو أمر آخر غير الحكم الشرعي الفقهي، وهذان أمران بينهما صلة وعلاقة، ولكن ليس من الضروري أن تتطابق هاتان المسألتان دائماً.

***

ولا بدَّ من أن نعرف، في مقدِّمة هذا البحث، أن الولاية والإمارة ومنصب القضاء وأي منصب آخر من المواقع التي يمنح صاحبها الحق في اتخاذ القرار وممارسة النفوذ في شؤون الآخرين، لا بد من أن يتم بإذن من الله تعالى.

ذلك أن الأصل الأوَّلي، في نفاذ ولاية أحد على الآخر، هو النفي بالتأكيد؛ فليس لأحد على الآخر نفوذ وسلطان إلا بإذن الله تعالى وأمره، ومن دون ذلك لا يحقُّ لأحد أن يتولَّى أمر القرار والولاية والسلطان في أمور الآخرين إلاَّ بالاستناد إلى إذن أو أمر من الله، تعالى، صريح.

***

ففي كتاب الله، نجد أصلين لا يمكن المناقشة والتشكيك فيهما:

1 ـ **الأصل الأول**: إن الحكم والولاية، في حياة الإنسان، لله تعالى، فحسب، أو لمن يأذن الله، تعالى، ويأمر بولايته. يقول تعالى:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1].

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[2].

﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ﴾[3].

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[4].

وهذا هو الأصل الأول بالإجمال والاختصار الشَّديدين.

2 ـ **والأصل الثاني**: إنكار أي نسبة وإسناد إلى الله تعالى ـ في ما يتولاّه الله من حياة الناس ـ إلاّ بإذن صريح منه، ومن دون ذلك تكون نسبة شيء إليه من الافتراء عليه.

يقول تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[5].

فلا يصح ولا يجوز أن ينسب الإنسان إلى الله تعالى حكماً أو إذناً أو أمراً إلا ببيِّنة وبرهان، ومن دون ذلك يكون مفترياً عليه. وهذا أيضاً بمثابة الأصل الثاني باختصار.

***

فالولاية والإمرة وممارسة النفوذ والسلطان، في شؤون الآخرين، هي من شؤون الله بالتأكيد، ومن المواضع التي خصّها الله تعالى لنفسه

---

(1) سورة الأنعام: الآية 57، سورة يوسف: الآية 67.
(2) سورة القصص: الآية 68.
(3) سورة الشورى: الآية 8.
(4) سورة المائدة: الآية 55.
(5) سورة يونس: الآية 59.

من الحكم والولاية في حياة الناس، ولم يأذن لأحد أن يتولّاها إلا بأمره وإذنه بصريح القرآن.

وولاية المرأة وممارستها لشؤون الولاية على كّل المستويات، كالرجال، في هذه الدائرة التي خصّها الله تعالى لنفسه. . .

فإذا حكم الفقيه بجواز تَوَلّي المرأة للولاية، وأجاز لها ـ بحكم الشرع ـ ممارسة شؤون الولاية والإمرة والسلطان والقرار في حياة الآخرين، فلا بد من أن يكون ذلك مُستنداً إلى إذن صريح من الله تعالى تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1] والرجال والنساء في هذه النقطة على حد سواء.

***

وسوف نلقي نظرة، إن شاء الله تعالى، على ما يتمسك به القائلون بالحظر والحُرْمة، واشتراط الذكورة في الولاية، ونناقش بعد ذلك هذا الأصل الذي قدَّمناه هنا في مقدمة هذا البحث.

ولا يفوتني، في نهاية هذه المقدمة، الإشارة إلى أن هذه المقالة كُتبَت بطلب من أخت مؤمنة فاضلة، تُعِدُّ رسالةً علمية في هذا الموضوع لقسم الدكتوراه. . . وقد سألتني مجموعة أسئلة عن الحقول التي تصلح المرأة لها من الناحية الفقهية، في الإدارة والولاية. وقد نظَّمت الحقول الواردة في طلبها في جداول من الأسئلة، فآثرت أن أكتب هذا البحث، إجابة إجمالية لأسئلتها. ولها بعد ذلك أن تستخرج الإجابة لجداول الأسئلة التي قدمتها من خلال هذا البحث.

والله تعالى الهادي إلى الصواب والمسدِّد، ومنه التوفيق، وعليه الاتّكال.

---

(1) سورة يونس: الآية 59.

ولاية المرأة

أدلَّة حَظْر الولاية على المرأة

استدلَّ الفقهاء على حظر الولاية العامة على المرأة بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنَّة والإجماع.

وفي ما يأتي دراسة للأدلَّة الثلاثة ومناقشتها.

الدليل الأول: الاحتجاج بالقرآن الكريم:

احتجوا على حظر الولاية والإمرة على النساء بطائفة من آيات القرآن الكريم. نذكر في ما يأتي أقواها دلالة، ونناقشها.

1 ـ الرَّجال قوَّامون على النساء

احتجوا على عموم قوامة الرجال على النساء، ونفي شرعية ولاية المرأه وقضائها بقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[1]..

و«القوامة» صيغة مبالغة من القيام. و﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، بمعنى أنَهم يقومون بأُمورهن ويتعهدونهن، وهذا المعنى يتضمن نحواً من النفوذ والتأثير والولاية لهم عليهن.

ولا إشكال في استفادة هذا المعنى من الآية الكريمة على نحو الاجمال، وإنّما الكلام في دائرة هذه القوامة، هل تختص بالحياة الزوجية أو تعم الحياة الزوجية والشؤون السياسية والقضائية...؟

وقد استفادوا من الآية الكريمة عموم قوامة الرجال على النساء، داخل الأسرة وخارجها.

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

كلمات المفسرين

يقول الطريحي في مجمع البحرين: «أي لهم عليهن قيام الولاء والسياسة، وعُلّل ذلك بأمرين: أحدهما موهوبيّ لله، وهو أنَّ الله فضّل الرجال عليهن بأمور كثيرة من كمال العقل وحسن التدبير وتزايد القوَّة في الأعمال والطَّاعات. ولذلك خُصّوا بالنبوَّة والإمامة والولاية وإقامة الشعائر والجهاد، وقبول شهادتهم في كل الأمور، ومزيد النصيب في الإرث وغير ذلك، وثانيهما كسبي، وهو أنّهم ينفقون عليهن، ويعطونهن المهور، مع أنَّ فائدة النكاح مشتركة بينهما»[1].

ويقول القرطبي: «انهم يقومون بالنَّفقة عليهن والذبِّ عنهن، وأيضاً فإنَّ فيهم الحكَّام والأمراء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء»[2].

وقال ابن كثير: «يقول تعالى»: و﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ أي الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها ومؤدِّبها، إذا اعوجَّت. ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، أي لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوَّة مختصَّة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم»[3].

وقال الرَّازي في التفسير الكبير:

«إعلم أنَّ فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة» ـ إلى ان قال ـ «وإنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى، والجهاد والأذان والخطبة»[4].

---

(1) مجمع البحرين، ص 486.

(2) الجامع لأحكام القرآن، 5/ 168.

(3) تفسير ابن كثير، 1/ 465.

(4) التفسير الكبير للرازي، 10/ 88.

ويقول العلاَّمة الطباطبائي في الميزان، وهو أفضل من بيَّن دلالة الآية الكريمة على عموم قوامة الرجال على النساء في تفسير هذه الآية:

«وعموم هذه العلّة يعطي أنَّ الحكم المبني عليها، أعني قوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ غير مقصور على الأزواج، بأن تختص القوامة بالرجل على زوجته، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء، في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً. فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً، اللتين يتوقَّف عليهما حياة المجتمع، وإنما يقومان بالتعقُّل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء، وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقُّل، كل ذلك مما يقوم به الرجال على النساء. وعلى هذا، فقوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ ذو إطلاق تام»[1].

المناقشة

ولنا ملاحظات عديدة على الرأي المتقدِّم؛ وتتلخَّص هذه الملاحظات في التشكيك في دلالة الآية الكريمة على عموم قوامة الرجال على النساء.

وتَدلُّ على ذلك الرواية التي يذكرها المفسِّرون في قصة نزول هذه الآية... فقد رووا في شأن نزولها: «أنَّ امرأة من الأنصار نشزت على زوجها، فلطمها، فأنطلق أبوها معها إلى النبي (ص). فقال: أفرشته كريمتي فلطمها، فقال النبي (ص): لتقتص من زوجها، فانصرفت مع أبيها لتقتّص منه. فقال النبي (ص) ارجعوا، فهذا جبرائيل أتاني، وأنزل الله هذه الآية. فقال النبي (ص): «أردنا أمراً وأراد الله أمراً. والذي أراد الله خير، ورفع القصاص»[2].

(1) الميزان في تفسير القرآن، 4/ 365، الطبعة الثانية.

(2) مجمع البيان، 2/ 304.

ولنتأمَّل في الآية الكريمة:

إنَّ قوامة الرجال على النساء، في هذه الآية، حكم تشريعي قائم على تعليلين: أحدهما تكويني، والآخر تشريعي اقتصادي.

التعليل التكويني: هو قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، ولا إشكال، أَنَّ هذا التفضيل تكويني وليس بتشريعي. فليست الذكورة فضيلة في دين الله، وهبها الله للذكور، ولم يهبها للإناث[1].

وإنما خصَّص الله تعالى الذكور من الجنسين بمؤهّلات لم يرزقها الإناث... وهذه المؤهلات تجعل الذكور في موقع القوامة في الحياة الزوجية.

وليس هذا التفضيل في التكوين بمعنى أنَّ الله تعالى خصَّ الذكور من الجنسين بالتفضيل في كل شيء من المؤهّلات الإنسانية؛ إذ لا دلالة، لقوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ على ذلك، كما لا يدل عليه أيضاً الواقع التكويني للجنسين... وهو أمر واضح، لا يمكن النقاش فيه، فإن الله تعالى خصَّ الأنثى من الجنسين بتفضيل في تكوينها لا يوجد في الذكور، فهي تمتلك من الرقة والجمال، والعاطفة والجذب، وغيرها ما لا يملكه الذكور. وفضَّل الله الذكور على الإناث بالشدة والقوة والغلظة والقدرة على المواجهة وغيرها مما لا تملكه الإناث.

---

(1) وسوف نوضح أن التفصيل المذكور في الآية 34 من سورة النساء ﴿بما فضَّل الله بعضهم على بعض﴾ هو تفصيل متقابل، والدليل على ذلك كلمة ﴿بعضهم على بعض﴾ من دون «الرجال على النساء»، وسوف يأتي توضيح ذلك إن شاء الله، وهو رأي، والله العالم.

وهذه الصِّفات التي فضّل الله بها الإناث على الذكور، تؤهلهن لأدوار في الحياة، لا يتمكن الذكور من أدائها، كما أنَّ الصِّفات التي فضّل الله تعالى بها الذكور على الإناث تؤهلهم لأدوار في الحياة، لا تتمكن الإناث من القيام بها، وكل من التفضيلين تفضيل في التكوين؛ أحدهما يخصّ الإناث، والآخر يخصّ الذكور، غير أنَّ التفضيل الذي خصَّ الله تعالى به الذكور على الإناث يؤهّلهم للتصدي للأعمال الصعبة التي تتطلب المواجهة والصمود والصبر والمقاومة، والصِّفات التي خصَّ الله بها الإناث تؤهلهن للشطر الآخر من الحياة الذي يتطلب الدعة والسكون والعاطفة والرقّة.

فالتفضيل التكويني، إذن، أحواله متعادلة موزَّعة على الجنسين، بصورة متوازنة. وهذه الكلمة في القرآن دقيقة: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، وهي تختلف عما لو كانت الكلمة (بما فضَّل الله الرجال على النساء) فإنَّ الأولى تشير إلى تفاضل متعادل موزَّع بين الجنسين ﴿بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، بينما تشير الثانية إلى تفضيل الرجال على النساء. والذي ورد في القرآن هو الأول[1]. هذا عن التعليل الأول.

التعليل التشريعي: وهو قوله تعالى: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ وهو تعليل تشريعي اقتصادي، يختص بالحياة العائلية بالتأكيد، فلا يجب على الرجال الإنفاق على النساء إلاَّ في الحياة الزوجية.

---

(1) قد يتصور أحدٌ أن وقوع هذه الجملة: في موقع التعليل لقوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ يفيد أن التفضيل من طرف واحد، وهو تفضيل الرجال على النساء لتصبح تعليلاً لقوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾... أقول: معنى الجملة التعليلية: إن الله فضَّل كلاً من الجنسين على الجنس الآخر. ولهذا السبب خصَّ الله تعالى الرجال بالقوامة من دون النساء، لأنَّ المواهب التي خصَّ الله بها الرجال تمكّنهم من القوامة، وأما المواهب التي فضَّل الله بها الإناث على الذكور فهي من سنخ آخر تؤهلهن لأدوار أخرى لا يحسنها الرجال ولا يقدرون عليها.

والآية الكريمة، تعدّ ذلك التفضيل في التكوين، وهذا الإنفاق الواجب في الحياة الزوجية علة للحكم القرآني ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ . .

التفاسير الثلاثة للآية الكريمة

تحتمل الآية الكريمة، بالنظرة الأولى، ثلاثة تفاسير:

التفسير الأول: هو قوامة الرجال عامّة على النساء عامّة﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾.

التفسير الثاني: قوامة الرجال على النساء، في أيّة علاقة لهن مشتركة بين الرجال، كعلاقة الحياة الزوجية، والعلاقة في الأعمال المشتركة بين الرجال والنساء، ومن ذلك علاقة الولاية والإدارة، فيكون للرجال في كل هذه العلاقات موقع القوامة على النساء.

التفسير الثالث: أنَّ تختص هذه القوامة بالحياة الزوجية فقط، فيكون للرجال حق القوامة على النساء، في مساحة محدودة من الحياة الزوجية، وليس في كل هذه المساحة بالضرورة.

ولا نتصور للآية الكريمة تفسيراً رابعاً.

أما التفسير الأول فلا يمكن أنّ يقول به من يفهم معنى القوامة.

والتفسير الثاني لا يصح بالتأكيد، ولم يقل به فقيه، ومعنى هذا التفسير، إن صحَّ، أن يكون الرجال هم القوّامون على النساء في كل علاقة مشتركة بين الجنسين، فإذا اشترك رجل وامرأة في تجارة، كان للرجل حق القوامة. ولا يجوز لامرأة أن تستخدم رجلاً أو تستأجره لعمل من الأعمال، لأنها تمارس بذلك نوعاً من القوامة على الرجل في هذه العلاقة المشتركة. وهذا ما لا يمكن أن يقول به فقيه على الإطلاق.

وبعد بطلان التفسيرين، لا يبقى بالضرورة غير التفسير الثالث، وهو

تحديد القوامة بالحياة الزوجية، وليس في كل مساحة الحياة الزوجية، بضرورة الشريعة، وإنما في مساحة محدودة، كالخروج من البيت في ما ينافي حقوق الزوج من المعاشرة الزوجية، وهي مساحة محدودة في الحياة الزوجية، وأمثال ذلك.

مناقشة عموم العلَّة في الآية الكريمة

سبق أن قدَّمنا رأي العلامة الطباطبائي(ره) الوارد في الميزان والقائل بعموم العلَّة في الآية الكريمة، بمعنى عموم قوامة الرجال على النساء.

والجواب على ذلك:

أوَّلاً: إن التعليل المذكور في الآية الكريمة ليس بمعنى التفضيل المطلق للرجال على النساء، ولذلك عبّرت الآية عن ذلك بـ﴿بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وقد تقدَّم الكلام في ذلك.

ثانياً: إنَّ التعليل الآخر، الوارد في الآية الكريمة، يخص الحياة الزوجية ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾، والنتيجة تتبع العلَّة ذات الخصوصية، (أخصَّ التعليلات).

ثالثاً: تعميم القوامة للرجال على النساء بمعنى عموم التعليل، يؤدي إلى الحكم بنفي مشروعية قوامة النساء على الرجال مطلقاً، إلا ما خرج بدليل، وهو أمر غير مألوف للفقهاء، وليس بوسع فقيه أن يقول: إنّ الآية الكريمة تنفي مشروعية قوامة النساء على الرجال، إلاَّ ما ثبت خلافه بدليل، وبالتالي يحتاج الأمر في مشروعية استخدام النساء للرجال إلى دليل خاص.

رابعاً: إنْ صح ذلك، فما المانع من ولاية النِّساء على النِّساء، وقضاء النِّساء للنِّساء؟

2 ـ وللرِّجال عليهن درجة

ومما استدلّوا به على حظر الولاية على المرأة، قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾[1].

فقالوا: إنَّ الله تعالى ساوى بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، وجعل على كل منهما واجبات، وجعل لكل منهما حقوقاً... وميّز الله الرجال على النساء بدرجة... وهذه الدرجة هي حقُّ القوامة داخل الأسرة وخارجها.

يقول الرَّازي في التفسير الكبير: «إنَّ الرِّجال أزيد في الفضيلة من النساء في أمور: أحدها العقل والثاني في الدية، والثالث في الميراث، والرابع في صلاحيته الإمامة والقضاء والشهادة»[2].

المناقشة

إنَّ الآية الكريمة تقع في سياق آيات الطَّلاق، وهي تقرِّر حقوق المرأة وواجباتها داخل الأسرة، وتبيِّن أنَّ الله تعالى قد جعل عليها من الواجبات تجاه الأسرة، مثل مالها من الحقوق، وهكذا الرجال لهم مثل ما عليهم في علاقتهم بالأسرة. غير أنَّ واجبات الرِّجال وحقوقهم تختلف عن واجبات المرأة وحقوقها.

فالأسرة شركة متوازنة، متعادلة بين الرجل والمرأة، يتقاسمان فيها الحقوق والواجبات بصورة متعادلة.

لكن الرجال يتميَّزون من النساء في الأسرة بدرجه؛ فيختص الرجال بحقوق من دون النساء، من قبيل حق «الطلاق" الذي يختص به الرجل. ووقوع الآية في سياق آيات الطلاق يؤكد هذا المعنى. وما ذكرناه واضح لا يحتاج إلى شرح وبسط.

---

(1) سورة البقرة: الآية 228.

(2) التفسير الكبير للرازي، 6/ 95.

وإذا تجاوزنا هذا الظهور في الآية الكريمة، فإنَّ «الدرجة" فيها مجملة، والقدر المتيقّن منها حق الطلاق وأمثاله. وتعميمها على سائر المواقع الاجتماعية يحتاج إلى إثبات، ومن دون دليل واضح يثبت للرجل الاختصاص بالولاية من دون النساء لا يمكن الحكم بذلك[1].

فالآية الكريمة بين الظهور في الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة ـ فيكون معنى الدرجة هنا، اختصاص الرجل ببعض الحقوق في هذه الدائرة ـ وبين الأجمال الذي لا ينفع في تعميم الدَّرجة للولاية والإمرة، إلاَّ بدليل، فيكون المرجع في هذه الحالة، هو الدليل.

3 و4 ـ الآية 18 من سورة الزُّخرف، والآية 33 من سورة الأحزاب

واستدلّوا بآيات أخرى في كتاب الله نحو قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[3].

فقد نعت الله تعالى المرأة في الآية الأولى، بأنها ﴿فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾، والقضاء يحوج القاضي إلى الإبانة في الخصام.

وبناءً عليه، استدلّوا بهذه الآية على نفي شرعية حق المرأة في القضاء.

---

(1) وهذا التوضيح لا ينافي أن الأصل في حق المرأة في الولاية هو العدم... وسوف نوضح هذا الأصل.ونناقشه في ما بعد. لكننا هنا نناقش مسألة أخرى تختلف عنها، وهي اختصاص الرجل بالإمرة والولاية، فنقول: إن استفادة هذا الاختصاص من قوله تعالى: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ يحتاج إلى دليل، لإجمال «الدرجة» في الآية الكريمة. فلا يمكن الاستدلال بها على تعميم الدرجة للولاية والإمرة؛ مع احتمال أن يكون المقصود بها خصوص حق الطلاق والقيمومة داخل الأسرة فقط.

(2) سورة الزُّخرف: الآية 18.

(3) سورة الأحزاب: الآية 33.

وفي الآية الثانية، يأمر الله تعالى نساء النبي (ص) بالقرار في بيوتهن، وقد عاب أصحاب رسول الله (ص) على عائشة خروجها من بيت رسول الله (ص) لقتال علي (ع).

والآية الكريمة، وإن كانت تخاطب زوجات النبي (ص) إلا أنَّها تشمل المؤمنات جميعهن بهذا الحكم، فلا اختصاص لزوجات رسول الله بهذا الحكم. والإمرة والولاية والقضاء تتطلب الخروج من البيت والتحرُّك في ما بين الرِّجال.

المناقشة

في دلالة الآيتين الكريمتين على حظر الولاية والإمرة والقضاء على المرأة ملاحظات لا تخفى.

فإن الآية الأولى (الزخرف / 18) وردت في الإنكار على المشركين الذين جعلوا الملائكة بناتاً لله، ثم تبيِّن الآية الكريمة أن البنات والنساء ميّالات إلى الزينة والأناقة والتجمُّل، غير راغبات في الدخول في الخصام، بل وغير مهيَّآت نفسياً لذلك، وهو حق وصحيح... ولكن هذا وحده لا يكفي للقول بحظر الإمرة والولاية على المرأة، ولا يصح أن يستند إليه فقيه في القول بتحريم الإمرة والإمامة والقضاء على المرأة... وإنّما يبّين لنا الله تعالى تكوين الرجل والمرأة على نحو العموم... وكم من امرأة خير من كثير من الرجال في التصدِّي للشؤون الاجتماعية والسياسية، والقضاء، والقوامة.

فليس معنى الآية الكريمة: إنَّ كل رجل أفضل من كل امرأة، إطلاقاً، وليس معناها أنَّ المرأة لا تقوى على التصدِّي بسبب هذه الصِّفة التي تدخل في تكوينها.

هذه الآية في النساء نظير قوله تعالى في الناس عموماً (رجالاً ونساءً).

﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[1].

﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾[2].

﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[3].

وأمثال ذلك من الآيات التي تبيّن للناس نقاط الضعف في تكوينهم؛ ومع ذلك، فليس في هذه الآيات ما يشير إلى أنّ الإنسان لا يقوى على التصدّي. ولا شك في أنَّ نقاط الضَّعف في تكوين النساء للعمل السياسي والاجتماعي والقضائي أكثر، ولذلك نجد أنَّ الرجال يبرزون في هذه المجالات، حتى عند غير المتدينين، وفي الحضارات الغربية، أضعاف النساء. وهو دليل واضح على اختلاف تكوين النساء عن الرجال، وعلى أنَّ مقدرة الرجال على التصدّي أكثر من مقدرة النساء، ولكن، هذا ما ذُكر في القرآن حكم عام، ويؤكّده الواقع الإنساني التاريخي والاجتماعي، وليس معنى ذلك أن المرأة لا تقوى على التصدي. فكم من امرأة أقدر على التصدّي من كثير من الرجال المتصدّين؟

وعليه، فإن استفادة التحريم من آيات في كتاب الله، مثل هذه الآيات، يُعدُّ أمراً عسيراً.

نعم، هذه الآيات المباركات تصلح لتأييد الرأي بالحرمة، إذا ثبت هنالك دليل من كتاب الله أو سنة رسول الله (ص) على التحريم.

وأما الآية الأخرى (الأحزاب 33) فهي في أغلب الظن خاصة

---

(1) سورة النساء: الآية 28.

(2) سورة الأنبياء: الآية 37.

(3) سورة المعارج: الآيات 17 ـ 21.

بزوجات رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، لأن الله تعالى يريد لهن أن يحافظن على كرامة رسول الله (ص) في حياته ومن بعده، والدخول في ما يدخل فيه الناس يعرضهن للكثير من الأذى؛ وإلى ذلك تشير، بل تصرِّح الآية (الأحزاب 32): ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

ولا أقل من احتمال اختصاصها بزوجات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا الاحتمال وحده يكفي لإبطال الاستدلال بها على تحريم خروج النساء مطلقاً من بيوتهن.

فلا مانع من أن تخرج المرأة من بيتها إذا كانت غير متبرِّجة، وبإذن زوجها ـ إن كان لها زوج ـ ولا أعرف فقيهاً يقول بحرمة خروج المرأة المتزوِّجة من بيتها إذا كان بإذن زوجها، أو يقول بحرمة خروج المرأة غير المتزوِّجة من بيتها، إذا كان خروجها طبقاً للموازين الشرعية، غير متبرِّجة، ولا متهتِّكة، وبصحبة محارمها ـ عند من يشترط هذه الصحبة ـ.

ولا إشكال في أنّ شرط خروج المرأة من بيتها أن لا تكون متبرِّجة متهتِّكة، وأن يكون بإذن زوجها اذا كان لها زوج.

النتيجة: ليس في كتاب الله دليل واضح وصريح على أنَّ المرأة لا يجوز لها التصدِّي للشؤون الإدارية والسيّاسية والقضائية.

الدَّليل الثَّاني: الاحتجاج بالسُّنة

استدلَّ الفقهاء بطائفة من الأحاديث على حظر الإمارة والإمامة والقضاء على المرأة. ونحن نذكر أوضحها دلالة على ذلك، ونناقش ما يقبل منها المناقشة.

1 ـ رواية «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

تمسّكوا بما رواه البخاري بسنده عن أبي بكرة، قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله (ص) أيّام الجمل، بعدما كدت ألحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم.

قال: لما بلغ رسول الله (ص) أنَّ أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يُفلح قوم وَلُّوا أمرهم امرأة»[1].

وفي رواية أخرى «لن يفلح قوم ملَّكوا أمرهم امرأة»[2].

وفي رواية أخرى «لا يفلح قوم تملكهم امرأة»[3].

ورواه الترمذي عن أبى بكرة وصحَّحه[4].

وعن جابر بن سمره قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لن يفلح قوم يملك رأيهم امرأة»[5].

ورواه من الإمامية حسن بن شعبه في تحف العقول[6] مرسلاً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). كما رواه الشيخ الطوسي في الخلاف[7]، والنراقي في مستند الشيعة[8].

ورغم أنَّ الرواية لم ترد في مصادر الإمامية مسندة، غير أن اشتهار

---

(1) صحيح البخاري، 3/ 9 كتاب المغازي، باب كتاب النبي (ص) إلى كسرى وقيصر، رقم الحديث 4425؛ وكتاب الفتن، باب رقم 18، والمستدرك للحاكم، 3/ 118 و119.

(2) السنن الكبرى للبيهقي، 10/ 118.

(3) مسند أحمد بن حنبل، 5/ 43.

(4) جامع الترمذي كتاب الفتن، باب 64، رقم 2365.

(5) مجمع الزوائد، 5/ 212.

(6) تحف العقول، ص35.

(7) الخلاف، 3/ 311.

(8) مستند الشيعة، 2/ 519.

الرواية، وتضافر روايتها عن رسول الله (ص) يجبر ضعف سندها، ويطمئن الإنسان إلى صدورها عن رسول الله (ص).

ولم ترد الرواية بصيغة النهي، لتكون من قبيل الأحكام المولوية، وإنّما هو إرشاد إلى خُسران القوم الذين تتولّى أمرهم امرأة وهلاكهم.

فإذا عرفنا أنَّ ولاية المرأة خُسران، وجب علينا بحكم العقل أن نتجنَّبه. فإنَّ دفع الضرر واجب بحكم العقل.

ولا يبعد القول بدلالة هذه الجملة بالالتزام العرفي، على حكم مولوي تحريمي وآخر وضعي بعدم جواز ولاية المرأة، فإنَّ الرواية بصدد الإنكار على من أَوكلوا أمرهم إلى النساء وولّوهم الولاية والإمرة في حياتهم... ويفهم الناس من هذا الإنكار النهي عنه من الناحية التكليفيه، وبطلان هذه الولاية والإمرة من حيث الحكم الوضعي.

رأي الشيخ محمد الغزالي

يرى الشيخ محمد الغزالي أنَّ هذه الروايات تشير إلى قضية خارجية، فقد آلت الإمبراطورية الفارسية المعاصرة لرسول الله (ص) إلى السقوط نتيجة الأوضاع الإدارية والسياسية الفاسدة عند الفرس، وكان من ذلك تولي النساء للسلطة[1]، وهذه الروايات تشير إلى هذه الحالة الخارجية المعيَّنة، ولا تعّبر عن حكم شرعي، ولا عن قضية حقيقية.

يقول الشيخ:

«ونحب أن نلقي نظرة أعمق على الحديث الوارد، ولسنا من عُشّاق جعل النساء رئيسات للعمل، أو رئيسات للحكومات، إنَّنا نعشق أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة».

---

(1) بعد مقتل كسرى برويز على يد ابنه (شيرويه) استولت ابنته (بوران) على الحكم... فلمَّا بلغ رسول الله (ص) ذلك قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سنداً ومتناً ولكن معناه:

عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي، كانت تحكمها ملكية مستبدَّة مشؤومة. الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف الشُّورى، ولا تحترم رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، قد يقتل الرجل أباه أو أخوته في سبيل مآربه، والشعب خانع منقاد.

وكان في الإمكان، وقد انهزمت الجيوش الفارسية، وأخذت مساحة الدولة تتقلّص أن يتولّى الأمر قائد عسكري يقف في سبيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدري شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب. في التعليق على هذا كله، قال النبي (ص) كلمته الصادقة، فكانت وصفاً للأوضاع كلها.

ولو أنَّ الأمر في فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه «غولدا مائير» اليهودية التي حكمت إسرائيل، واستبقت دفة الشؤون العسكرية في أيدي قادتها، لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة...[1].

مناقشة رأي الغزالي

لا يناقش الشيخ صحَّة الرواية من حيث السند، وإنَّما تنصبُّ مناقشته على دلالة الروايات، وللمناقشة في ما يقوله الشيخ مجال واسع... فإنَّ خصوصية الظروف التي وردت فيها الروايات لا تلغي عمومية الحكم الوارد فيها، بل تفيد تأبيدها وتثبيتها: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، كما أنَّ «لن» تفيد التأبيد، فالرواية واضحة في الشمول والعموم. ولا أعرف موضعاً لرأي الشيخ الغزالي في مناقشة دلالة هذه الرواية على الحظر.

---

(1) السنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص48 و49، نقلاً عن كتاب «ولاية المرأة» 121 و122، حافظ محمد أنور.

إذن، يمكن الاستناد على هذه الروايات في حظر ولاية المرأة وبطلانها، غير أنَّ القدر المتيقِّن منها، بل المفهوم من عبارات: «ولّوا أمرهم امرأة»، «ملّكوا أمرهم امرأة»، «ملكتهم امرأة»، هو الولاية العامة، أما الولايات الفرعية المتشعبة من الولاية العامة والقضاء فلا تفهم من هذه الرواية.

2 ـ رواية مناهي المرأة

روى الصدوق في الخصال: «عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول: ليس على النساء أذان ولا إقامة، ولا جماعة، ولا عيادة المريض، ولا إتباع الجنائز، ولا إجهار بالتلبية، ولا الهرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبة، ولا الحلق إنّما يقصّرن من شعورهن، ولا تولّى المرأة القضاء، ولا تلي الإمارة[1]، ولا تستشار، ولا تذبح إلاّ من اضطرار، وتبدأ في الوضوء بباطن الذراع)»... [2]

هذه الرواية، من حيث السند، ضعيفة، وفي سندها غير مجهول، ولا يمكن الاعتماد عليها.

على أنَّ الفقرات الموجودة ما قبل وما بعد «ولا تولّى المرأة القضاء ولا تلي الإمارة» مكروهات أو مستحبّات أو رفع وجوب، وذلك كلّه من اختصاصات النساء.

وفي هذا السياق، الحكم فيها حكم تكليفي، والقدر المتيقن منه الكراهة بقرينة السياق، ولا يفهم منه حكم وضعي، بمعنى اشتراط الذكورة في القضاء والأمارة.

---

(1) هذا كما في نسخه الوسائل، وفي نسخه الخصال: «ولا تولّى الأمارة».

(2) وسائل الشيعة، 14/ 161 و162، الباب 123 من أبواب النكاح ومقدماته والخصال، 2/ 141.

وعلى أي حال، فإنَّ الرواية تصلح لتأيد الدليل إذا كان هناك دليل، ولا تصلح للدلالة، لضعف سندها، وسياق متنها.

3 ـ وصايا النبي (ص) لـ علي (ع) في مناهي المرأة

وروى الصدوق، في الفقيه، بإسناده عن حماد بن عمرو، وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، في وصايا النبي (ص) لعلي (ع): «يا علي، ليس على النساء جمعة، ولا جماعة، ولا أذان، ولا إقامة، ولا عيادة مريض، ولا إتباع جنازة، ولا هرولة بين الصفا والمروة، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تُولَّى القضاء ولا تُستشار»[1].

والرواية ضعيفة من حيث السند، وحماد بن عمرو، وأنس بن محمد اللذان يسند إليهما الصدوق(ره) الرواية مجهولان، وطريقه إليهما ضعيف.

والرواية تجمع بين مجموعة من نقاط، فيها الكراهة، ونفي الاستحباب، ونفي الوجوب، وهذا السياق يتقدم فقرة «ولا تُولَّى القضاء»، ويتأخَّر عنها.

وبذلك، هي لا تصلح لأكثر من التأييد.

4 ـ رواية هلكت الرجال حيث أطاعت النساء

وروى أبو بكره، أنَّ النبي (ص) أتاه بشير يبشّره بظفر خيل له، ورأسه في حجر عائشة، فقام فخرّ لله ساجداً. فلمَّا انصرف، أنشأ يسأل الرسول (ص) فحدَّثه، فكان في ما حدَّثه من أمر العدو: «وكانت تليهم امرأة»، فقال النبي (ص): «هلكت الرجال حيث أطاعت النساء»[2].

---

(1) الفقيه، 4، 364، باب النوادر.

(2) مستدرك الصحيحين، 4/ 291، ومسند أحمد، 5/ 45.

والرواية ضعيفة، حسب موازين الجرح والتعديل، عند فقهاء أهل السنة، ببكّار بن عبد العزيز بن أبي بكرة قال عنه ابن معين: ليس بشيء، وقال مُرّة ضعيف، وقال ابن عدى: أرجو أنَّ لا بأس به، وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم[1].

على أنَّ النفس لا ترتاح إلى متن الراوية. حيث يدخل البشير على رسول الله (ص) ورأسه في حجر زوجته عائشة، فلمَّا أبلغه الخبر، قام من موضعه فسجد لله شكراً.

***

وطائفة أخرى من الروايات من هذا السنخ لا تأبى المناقشة سنداً ودلالة. ولا يمكن الاستناد إليها دليلاً، ويمكن الاستفادة منها في التأييد.

الدليل الثالث: الإجماع

لا أعرف في منابعنا الفقهية، معقداً للإجماع في هذه المسألة في كتب المتقدّمين من أصحابنا. نعم، يذكر فقهاء أهل السنَّة إجماع فقهائهم على هذه المسألة، ولعل السبب في عدم وجود معقد للإجماع في هذه المسألة عند أصحابنا: أن الإمامة الكبرى والولاية عند الأمامية تنعقد بالنص من رسول الله (ص) للوصي الأول، ثم للأوصياء من بعده بالتوالي من قبل الوصي السابق، فلا يحتاجون إلى بحث هذه المسألة من الناحية الفقهية.

أمَّا فقهاء السنَّة، فقد صرَّحوا بالإجماع في هذه المسألة.

يقول القرطبي في التفسير: «وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن

---

(1) راجع تهذيب التهذيب، 1/ 478.

تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية في ما تجوز شهادتهم فيها»[1].

وقال إمام الحرمين الجويني: «وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً»[2].

ومن المعاصرين صرَّح صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة باتفاق الفقهاء على ذلك[3].

وليس لفقهائنا المتقدِّمين دعوى للإجماع في هذه المسألة: (الإمارة والولاية) كما قلنا، أما في القضاء فقد ادَّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في اشتراط الذكورة في القاضي[4]. وسوف تأتي مناقشة هذا الإجماع، فإذا تمَّ الإجماع فهو بالضرورة إجماع على اشتراط الذكورة في الأمام والوالي، لأن القضاء من أهم شؤون الوالي والإمام، وهو أهم سلطات الأمام، فإذا تم بالإجماع اشتراط الذكورة في القاضي فهو شرط في الإمام والحاكم أيضا.

ولكننا تأمَّلنا في مصادر هذا الإجماع، فلم نتحقَّق من وجود إجماع عند الإمامية على اشتراط الذكورة في القضاء. وسوف نتحدث عن ذلك عند بيان جواز تصدِّي المرأة للقضاء تكليفاً أو حرمة ذلك، وبطلانه وضعاً.

ونحن، وإن كنَّا لا نعرف في المتأخرين من فقهاء الإمامية مخالفاً لهذا الرأي، ممن يُعْبَأ برأيه من الفقهاء غير أننا لا نعرف للمتقدمين من فقهاء الطائفة، تصريحاً بالإجماع، أو طرحاً لهذه المسألة، في ما وصلنا من كتبهم.

---

(1) تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، 1/ 270.

(2) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط. مصر، سنة 1950م.

(3) الفقه على المذاهب الأربعة، 5/ 416.

(4) الجواهر، 40/ 12 ـ 14.

ولا يكون عدم الخلاف في المتأخرين، أو الإجماع عندهم حجة، إن لم يكن الإجماع موصول الحلقات إلى عصر المعصومين (ع).

وذلك أنَّ رأيَنا في حجيَّة الإجماع يختلف عن رأي جملة من المذاهب الإسلامية، فلم يثبت عندنا ما روي عنه (ص): «لا تجتمع أمتي على خطأ» و ليس هنا موضع مناقشة هذه المسألة.

وحجيَّة الإجماع، عندنا، تعتمد على وجود نصوص صريحة من المعصوم بالحكم، عرفه المتقدمون فأفتوا مجمعين بموجبه، من ثم فقدنا النص منذ عصر المتقدمين من الفقهاء، ودلت عليه فتاوى الفقهاء؛ فإن هذه الفتاوى عندما تلتقي مجتمعة على حكم واحد، من دون أن نعرف لها دليلاً في كلام الفقهاء، نطمئن إلى وجود نصوص صريحة فقدت، وبقيت هذه الفتاوى هادية إلى تلك النصوص التي فقدناها في عصر الظلم والاستبداد والاضطهاد السياسي والعلمي.

وبناءً على هذا الرأي، فإنَّ فتاوى الفقهاء، في التفريعات الفقهية التي نجدها في كلمات أواخر المتقدمين من الفقهاء، والمتأخرين منهم، لا تكون حجَّة على الحكم الشرعي، وإن كانت متفقة على الرأي والحكم، ذلك أنَّ عصر هذه الفتاوى لا يتصل بعصر المعصوم، حتى نكتشف من هذا الطريق اتصالها بالمعصوم. وبناءً عليه، فإنَّ عدم الخلاف، بل حتى الإجماع في المسائل والتفريعات المتأخرة لا يكون حجَّة بالمعنى العلمي لهذه الكلمة.

النَّظرة الإجمالية إلى مسألة مشروعية ولاية المرأة

ما تقدَّم من حديث كان في النَّظرة التفصيلية للأدلَّة، وقد عرفت مناقشتنا لها، واحداً بعد الآخر، ومنها الحديث النَّبوي المشهور: «لن يفلح قوم وَلُّوا أمرهم امرأة».

ولكنّنا نعود مرةً أخرى للبحث عن هذه المسألة بالإجمال بعد

التفصيل، فإنَّ الرؤية الإجمالية للأدلَّة قد تختلف عن الرؤية التفصيلية.

وقد أشرت إلى ذلك في ما سبق، حيث قلت: إنّ هذه الأدلَّة تصلح للتأييد، وليس للاحتجاج. غير أنَّ الأدلَّة التأييدية عندما تجتمع قد تصلح من حيث المجموع للاحتجاج، وما نحن فيه من ذلك.

فإنَّ الآيات الكريمة المتقدمة، وما تقدم من الحديث عن رسول الله (ص) وعن أهل بيته (ع)، وما تقدم من اشتهار هذه المسألة على لسان الفقهاء، حتى إنَّا لا نعرف في فقهاء الإمامية فقهياً يذهب إلى جواز تولّي المرأة للولاية والإمامة، ممن يُعْبَأ برأيه[1]، بالإضافة إلى إجماع فقهاء أهل السنَّة على ذلك، كل هذه المجموعة تبعث في نفس الإنسان الاطمئنان إلى أن الشريعة تشترط الذكورة في الولاية والإمامة، وتحاول أن تجّنب المرأة الدخول في هذا المعترك الذي يُعرِّضُ الإنسان للكثير من المتاعب والآفات، وفي الوقت نفسه هو ضرورة من ضرورات الحياة، لا غنى للإنسان عنها.

وليس بوسع الفقيه، بعد جولة كاملة في أدلَّة هذه المسألة وحججها، وسيرها التاريخي، منذ عصر الرسالة حتى اليوم، وتوافق الفقهاء على ذلك، وانعقاد سير المتشرِّعة عليه أن يقول غير ذلك. وقد تعاقبت خلال هذه العصور حكومات ودول كثيرة تحكم باسم الإسلام، وهي وإن كانت تشطّ عنه كثيراً، غير أننا لا نجد لديها ما يخالف هذه السيرة، ولا نعرف امرأة تصدّت للإمامة والخلافة أو الولاية العامة في عهود الخلافة الإسلامية، رغم سلطان كثير من نساء قصور الخلافة الأموية والعباسيّة والعثمانية، ونفوذهن الواسع في شؤون الولاية والخلافة... ذلك كلّه يكشف عن حالة فقهية مستقرة لدى المسلمين في اشتراط الذكورة في مسألة الإمامة والولاية،

(1) غير أن المتقدمين من فقهاء الإماميَّة لم يطرحوا في هذه المسألة في كتبهم، كما تقدَّم ذلك.

وتجنيب المرأة هذه المساحة من الصراع والمتاعب والمنافسات.

ولا يستطيع فقيه أتم دراسة هذه المسألة، بما ذكر لها من الحجج، وفي سيرها التاريخي، أن يحكم بشيء غير هذه النتيجة، ما لم يكن متهوّراً في الفتوى والرأي، والتهّور في الفتوى أمر لا يحمده الفقهاء.

غير أنَّ هذه النتيجة التي انتهينا إليها تخص الولاية والرئاسة العامة، والولايات والرئاسات التنفيذية العامّة، أما الرئاسات التي تتفّرع وتتشعّب منها في الشؤون الإدارية فلا يمكن الجزم بها، من خلال هذه الأدلَّة، فإنَّ الحديث النبوي المشهور ظاهر في الولاية العامّة، والدليل الإجمالي الذي تمسكنا به، هو من سنخ الأدلَّة اللبّية، فلا يمكن أن نتمسك بإطلاقه في إثبات عموم الحظر، والقدر المتيقَّن منه هو الولاية العامة، وما يقرب منه من المسؤوليات التنفيذية العامة.

أمّا ما دون ذلك من المسؤوليات والولايات والأعمال، فليس في الأدلَّة المتقدمة ما يدل على حظرها على المرأة.

وذلك مثل التصدِّي لرئاسة الدوائر، وإدارة الأعمال، والترشيح للمجالس التشريعية (البرلمان)، والمجالس البلدية، والمشاركة فيها، والتمثيل الدبلوماسي، والحضور والمشاركة في الإذاعة والتلفزيون، والتدريس في المدارس والجامعات، وإدارتهما، وإدارة المستشفيات، والطبابة، والتمريض، والتصدي للمسؤوليات الأمنية التي تناسب وضعها الأنثوي في الإطار الذي يضعها الإسلام فيه، وما يشبه ذلك ضمن ملاحظة أمرين اثنين:

ملاحظة الأمر الأوَّل

يجب الالتزام، في الحكم المتقّدم، بكل الأطر الشرعية التي يلزم الإسلام المرأة بها، من المحافظة على وقارها الأنثوي والاحتشام، وتجنّب الاختلاّط بالرجال مهما أمكن، وتجنُّب الابتذال في الحديث والمزاح، والتبرّج الجاهلي وسط الرجال، والخروج من البيت بغير إذن

زوجها، والسفر من غير أن يصحبها بعض محارمها، وسائر الآداب والحدود الشرعية التي يلزم الإسلام المرأة بها أو يرغبّها فيها، سيما الشابات منهن. . . وقد أَمَرَ الله تعالى نساء النبي (ص) بالإقرار في بيوتهن، وأن لا يتبرَّجن تبرُّج الجاهلية الأولى، وأن لا يخضعن في القول، فيطمع الذي في قلبه مرض؛ يقول تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا * وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ﴾[1]، والخطاب في هذه الآية المباركة يعمُّ النساء في أكثر أحكامها.

فلا يجوز إطلاق القول في تصدّي المرأة للمسؤوليات الاجتماعية، من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار كل هذه القيود، والأُطر، والآداب، والأحكام، والإلزامات التي ألزم الله تعالى بها المرأة، أو رغبّها فيها.

ملاحظة الأمر الثاني

إن ملاحظة عامة لرؤية الشريعة للمرأة، والأحكام التي تخصّها، وما يجب عليها وما يحق لها، تؤكد أن الوضع السليم للمرأة في الإسلام هو رعاية مؤسّسة الأُسرة، والمحافظة عليها، وصيانتها، وإدارتها. . . فإنَّ الأُسرة إذا سلمت سلم المجتمع كله، وإذا فسدت الأُسرة فسد المجتمع كله. ومهام الرجل ومسؤولياته المتعبة خارج البيت، يستنفد جُهده وإمكانياته، فتبقى المسؤولية الأولى لإدارة الأُسرة ورعايتها وصيانتها والمحافظة عليها، ويؤهّلها لذلك تكوينها الأنثوي النفسي والجسمي، وهذا هو الذي تعبِّر عنه النصوص الإسلامية بـ«حسن التبعُّل»، وأجر المرأة وثوابها في ذلك أجر الرجال وثوابهم في كل ما اختصُّوا به.

***

(1) سورة الأحزاب: الآيتان 32 و33.

التنوُّع في تكوين الجنسين ودورهما في الحياة

إنَّ المرأة، بتكوينها الخاص، الذي خصَّها الله تعالى به من دون الرجل، مؤهّلة لإدارة البيت ورعايته، والرجل بتكوينه الذي خصّه الله تعالى به من دون المرأة، مؤهل للعمل خارج البيت.

ومؤسسة الأُسرة تعادل كل ساحة الحياة خارج هذه المؤسسة. فإنها إذا سلمت وأقيمت على أسس صحيحة وبرعاية وعناية تامتين، تسلم المؤسسات الأخرى عامة، وإذا فسدت هذه المؤسسة وسقطت فسدت وسقطت عامة المؤسسات الأخرى في ساحة الحياة العريضة.

ولهذا السبب يرى الإسلام أنَّ خدمة هذه المؤسسة تعادل الخدمة في كل ساحات الحياة عامة.

وقد خلق الله تعالى الجنسين ﴿بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ و﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، ليتكاملا في بناء الأُسرة، وأعَدَّ الله للمؤسسة الأولى: المرأة، كما أعدَّ الرجل للمؤسسات الأخرى التابعة صلاحاً وفساداً للأسرة.

وجعل دورهما مع بعض، بعضه يكمل بعضاً، فيكتمل دور المرأة بدور الرجل، ويكتمل دور الرجل بدور المرأة «بعضهم من بعض».

وجعلهما الله متفاضلين بالصفات والمواهب، ليؤدي كل من الجنسين دوره الذي خصّه الله تعالى به داخل الأسرة وخارجها ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾..

وأَدَلّ شيء على ما نقول، هو الواقع الإنساني في التاريخ والحاضر، حيث نجد أن أكثر حضور المرأة واهتمامها ونشاطها داخل البيت، وأكثر حضور الرجل واهتمامه وحركته خارج البيت.

ولا ننفي أن هناك أميرات، وملكات، وحاكمات، ورئيسات،

وزعيمات أحزاب سياسية، ولكن ذلك لا يغيّر الحقيقة التي ذكرناها. ويدلّ على ذلك أنّ خلافها دائم، بحكم الاستثناء في التاريخ والحاضر الإنسانيَّين.

وليس معنى ذلك أنَّ تصديّ المرأة للعمل خارج البيت لا يجوز.

فهو أمر جائز بالتأكيد في الحدود إلى أقرّها الإسلام، وعلى كل المستويات التي لم يصلنا حظر من الشريعة عليها، في كل ما ذكرناه وشرحناه سابقاً من المواقع التي يجوز تصديّ المرأة لها.

ولكن من الحق، أيضاً، أنَّ نظرة الشريعة العامة، للمرأة، أنها خلقت لرعاية مؤسسة الأسرة وبنائها، وأنَّ هذه المؤسسة الأم في حياة الإنسان، هي أولى بها وبنشاطها وكفاءاتها ومواهبها.

وأنَّ الله تعالى أعدّ الرجل وخلقه للشطر الآخر من الحياة.

واختلاف تكوين الرجل عن المرأة، ليس بمعنى تفضيل الرجل على المرأة في التكوين. والشاهد على ذلك، أنَّ الناس لا يختلفون، على كل مذاهبهم، في دور المرأة وموقعها من الحياة السياسّية والاجتماعية، في أن المرأة ليست مؤهّلة، بحسب تكوينها، للدخول في المباريات الرياضية الثقيلة، مثل تسلق الجبال الصعبة، وكرة القدم، والمصارعة، والملاكمة، أو المشاركة في الإنزال الجويّ في الحروب، واستعمال الأسلحة الثقيلة.

ولكن لا ينبغي أن يقول أحد مطلقاً: إنّ المؤهلات الجسدية التي تمكِّن الرجل من الدخول في هذه المباريات والأعمال العسكرية، من دون المرأة، تؤدِّي إلى تفضيل الرجل على المرأة تفضيلاً مطلقاً، كلاّ، بل هو من قبيل التنوُّع التكويني بين الجنسين، الذي يؤدِّي إلى التنوُّع بينهما في الأدوار والأداء في ساحة الحياة.

وباعتبار أنَّ المرأة قادرة على ما لا يقدر عليه الرجل، كما العكس،

فهما متكاملان، «بعضهما من بعض»، وأحدهما يكمل دور الآخر. هذا من حيث تكوين الجنسين، ودورهما في الحياة.

وأما من حيث الثَّواب والأجر والقرب والقيمة عند الله تعالى، فهما سواء، في مقاييس الطَّاعة والتقوى والأعمال الصالحة.

وأجر المرأة وثوابها، في ما تقوم به في مساحة اختصاصها واهتمامها التكويني، أجر الرجل وثوابه في كل ما اختصَّ به دونها، وفضَّل فيه عليها من الجهاد والإمامة والولاية والإمرة والقضاء والتصدي للأعمال العامة، أجراً كاملاً من دون نقص.

واليك حديث رسول الله (ص) مع أسماء بنت يزيد الأنصارية، وافدة النساء إلى رسول الله (ص)، كما رواه البيهقي في السُّنن، فإنَّه جدير بالتأمُّل والتفهُّم، لفهم واقع نظرة الإسلام إلى المرأة ودورها في الحياة.

حديث رسول الله (ص) لوافدة النِّساء

أخرج البيهقي، عن أسماء بنت يزيد الأنصارية، أنهّا أتت النبي (ص)، وهو بين أصحابه، فقالت: بأبي أنت وأُمي، إنّي وافدة النساء إليك، واعلم، نفسي لك الفداء، أنّه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب، سمعت بمخرجي هذا إلاّ وهي على مثل رأيي؛ إن الله بعثك بالحق إلى الرّجال والنّساء، فآمنّا بك وبإلهك الذي أرسلك، وإنَّا معاشر النّساء محصورات مقصورات، قواعد بيوتكم، ومقضى شهواتكم، وحاملات أولادكم، وإنّكم معاشر الرّجال فضّلتم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحجّ، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإنّ الرّجل منكم إذا خرج حاجّاً أو معتمراً أو مرابطاً حفظنا لكم أموالكم، وغزلنا لكم أثوابكم وربّينا لكم أموالكم[1]،

---

(1) هكذا في المصدر، والظاهر «وربَّينا لكم أولادكم».

فما نشارككم من الأجر يا رسول الله ؟.

فالتفت النبي (ص) إلى أَصحابه بوجهه كلّه، ثمّ قال: هل سمعتم مقالة قطّ أحسن من مساءلتها من أمر دينها من هذه؟ فقالوا: يا رسول الله ما ظننّا أن امرأة تهتدي إلى مثل هذا!. فالتفت النبي (ص) إليها، ثم قال لها: انصرفي أيتّها المرأة، واعلمي مَن خلفك من النّساء: أنّ حُسْن تبعّل إحداكنّ لزوجها، وطلبها مرضاته، واتباعها موافقته يعدل ذلك كلّه.

فأدبرت المرأة وهي تهلّل وتكبرّ استبشاراً[1].

ما تقتضيه الأُصول العمليَّة

ما تقدم كلّه هو ما تقتضيه الأدلَّة، والحجج الشرعية سلباً وإيجاباً؛ فما هو مقتضى الأصول العملية، إذا لم يتمكن الفقيه من الوصول إلى نتيجة قطعيّة في هذه المسألة؟

يذهب الفقهاء قولا واحداً إلى التمسُّك بالأُصول النافية في حالة الشك، فإنَّ الولاية والنفوذ والسلطان من الأُمور التي تحتاج إلى جعل من الله ودليل على الجعل. ولا تتم ولاية إنسان على آخر، إلا بموجب الدليل، ومهما شككنا في الدليل فالأصل عدم ولاية إنسان على آخر، وعدم نفوذ حكمه فيه، وهذا كلام وجيه لا إشكال فيه.

وأوَّل من لجأ إلى هذا الأصل في ما نعرف، هو شيخ الطائفة الشيخ الطوسي رحمه الله، حيث قال في حظر الولاية والإمرة والقضاء على النساء:

«دليلنا أنّ جواز ذلك يحتاج إلى دليل، لأن القضاء حكم شرعي. فمن قال: تصلح له، يحتاج إلى دليل شرعي»[2].

---

(1) الدُّر المنثور، ج2، ص153.

(2) الخلاف، 3/ 311.

ويقول الشيخ صاحب الجواهر (رحمه الله)، في حظر القضاء على المرأة: «مؤيداً بنقصها عن هذا المنصب، وإنها لا يليق بها مجالسة الرجال، ورفع الصوت بينهم، بأن المنساق من نصوص النصب في الغيبة غيرها، بل في بعضها التصريح بالرجل، ولا أقل من الشك، والأصل عدم الأذن»[1].

ويقول صاحب كتاب دراسات في ولاية الفقيه، في الرجوع إلى الأصل حال الشك: «هذا مضافاً إلى أنَّ مجرد الشك كاف في المقام، إذ الأصل كما عرفت عدم ثبوت الولاية لأحد على أحد»[2].

أقول: إنَّما يصح ذلك، إنْ لم تكن لدينا عمومات أو إطلاقات لفظية تشمل الرجال والنساء في شؤون الإمرة والولاية والقضاء، وليس الأمر كذلك. فهناك طائفة من العمومات والأطلاقات تشمل الرجال والنساء على نحو سواء، ففي مقبولة عمر بن حنظله: «انظروا إلى من كان قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[3].

وكذلك قوله (عليه السلام): «العلماء ورثة الأنبياء: «الفقهاء حصون الإسلام» وقوله (ع): «اللهم ارحم خلفائي ثلاث مرات. قالوا: من خلفاؤك يا رسول الله؟ قال: الذين يروون حديثي وسنَّتي» و«الفقهاء أمناء الرُّسل».

ولا شك في أنَّ هذه النصوص مطلقات تشمل الرجال والنساء معاً، وتذكير الضمائر لا يُسقطها عن الإطلاق، ما لم يجتمع ضمير المذكر وضمير المؤنث في كلام واحد، وما لم تكن هناك قرينة تدل على إرادة

---

(1) جواهر الكلام، 40/ 14.

(2) دراسات في ولاية الفقيه، 1/ 360 – 361.

(3) تهذيب الأحكام للشيخ موسى الطوسي، 6/ 318.

خصوص المذكر، وفي ما عدا ذلك تستعمل ضمائر التذكير في المذكر والمؤنث على نحو التغليب، مثل الآيات المصّدرة بـ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، فإنَّ المقصود بالذين آمنواالجنسان معاً بلا ريب.

بل قد تستعمل كلمة الرجل من باب التغليب في الرجال والنساء، على نحو سواء، نحو قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾، ونحو قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾ وقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾، وأمثال ذلك في كتاب الله، وهذه المسألة مسألة اللغة، ولا علاقة لها بالنظرة الفوقّية إلى الرجال.

والناس يأخذون بأصالة الإطلاق في حواراتهم بلا إشكال، فإذا ورد الحكم في النص على موضوع مطلق من دون تقييد، وشككنا في ما هو المراد الجّدي للمتكلم من الموضوع هل هو الإطلاق أو التقييد، فإن طريقة الناس في الحوارات الجارية في ما بينهم هي التمُّسك بالإطلاق بـ«مقدمات الحكمة» المعروفة، وهو ما يسميه علماء الأصول بـ «أصالة الإطلاق»، وهي من «الأصول اللفظية» مقابل «الأصول العملية».

ومقدمات الحكمة تامة هنا[1] فتجري أصالة الإطلاق بلا إشكال.

---

(1) من جملة هذه المقدمات في كلام بعض الأصوليين: «عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب»، (راجع كفاية الأصول، 1/ 247، مؤسسة النشر الإسلامي) اختاره صاحب الكفاية، وذهب إلى عدم انعقاد الإطلاق لو كان هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب. . . وعلى هذا الرأي لا يتم التمسُّك بالإطلاقات المتقدمة لوجود قدر متيقّن في مقام التخاطب وهو «الرجل». . . غير أن هذا الأمر موضع مناقشة ومؤاخذة من قبل المحقِّقين من الأصوليين مثل المحقّق النائيني (راجع فوائد الأصول، 575) وغيره من المحقِّقين، فهبوا إلى التمسُّك بأصالة الإطلاق من دون اعتبار هذه النقطة في جملة مقدمات الحكمة، وعليه فيجوز على هذا الرأي، وهو رأي المحقِّقين من الأصوليين التمسُّك في المقام بأصالة الإطلاق.

وعندئذ تتقّدم هذه المطلقات على الأصول النافية التي وردت في كلام الفقهاء تحت عنوان «الحكومة».

فإنَّ موضوع الأُصول النافية في هذه المسألة هو الشك في ثبوت «الولاية» و«الإمرة» و«القضاء» للمرأة.

وهذه المطلقات بدليل أصالة الإطلاق، ترفع هذا الشك، غير أن هذا الرفع لا يتم حقيقة ووجداناً، ولكن بمقتضى اعتبار هذه السيرة من قبل الناس في حواراتهم، وقد أمضاه الشارع ولم يرفضه، فتتقّدم هذه المطلقات على تلك الأصول، ولا يبقى مع وجود أمثال هذه المطلقات مجال للرجوع إلى الأصول النافية المتقدمة، والله أعلم.

المرأة ومرجعية الإفتاء

دراسة فقهية استدلالية في شرعية تقليد المرأة

الشيخ حيدر حب الله(*)

تمهيد

تناول الفقه الإسلامي، في القرن الأخير، قضايا المرأة بطرق مختلفة. وقدّمت، في هذا المجال، رؤى وتصوّرات، وبحجم تنوّع النتائج كانت هناك آليات متنوعة أيضاً في تناول الموضوع، وكانت الآليات المدرسية في الاجتهاد الفقهي واحدةً من مناهج طَرْق قضايا المرأة، وقد قدّمت هناك أيضاً نتائج مختلفة وجديدة.

بدوري، سأحاول، في هذه الدراسة، وبإيجاز تناول موضوع إشكالي في الثقافة الإسلامية اليوم، سيما في الوسط الشيعي، وهو ثنائي المرأة ومرجعيَّة الإفتاء في الفقه، ولمَّا كان الموضوع منتمياً إلى مقولة الفقه الإسلامي، ولمَّا كانت الدِّراسة تهدف إلى قراءته من هذه الزاوية، كان من الطبيعي أن نقترب ولو بعض الشيء من لغة هذا الفقه، لهذا أستميح القارئ العذر في استخدام المصطلحات التخصّصية، اللهم إلا إذا كان من أهل الاختصاص أيضاً.

(*) أستاذ الدراسات الفقهية العليا في قم.

قضيَّة البحث ومادَّة الموضوع، تشريح المكوّنات

القضيَّة موضوع البحث، في هذه الدِّراسة، تتعلّق بقضايا الاجتهاد والتقليد في الفقه الإسلامي، ويُبنى البحث هنا، تبعاً لذلك، على تجاوز بعض المسلّمات الفقهية في هذا المضمار، وحيث ذكرت في المصادر الفقهية شروط للمقلّد، استعرض الفقه واحداً من هذه الشروط، ألا وهو الذكورة، أي لا بدَّ في مرجع التقليد من أن يكون ذكراً، رجلاً، فلا يمكن له أن يكون أنثى، مهما بلغت درجة هذه الأنثى من العلم، لا من ناحية عدم الاعتقاد بإمكان بلوغ المرأة مرتبة الاجتهاد على المعروف، بل من زاوية حقوقية تمنعها من التصدِّي لمقام الإفتاء، كي يرجع إليها الآخرون في ذلك. وبناءً عليه:

أوَّلاً: لا نزاع معتدّاً به في شأن إمكانية بلوغ المرأة مكانة الاجتهاد، تماماً كما هي الحال بالنسبة للرِّجال، والتاريخ شاهد على ذلك.

ثانياً: لا تتعلّق دراستنا بالموضوعات ذات الصلة، من قبيل تصدّي المرأة لمنصب إمامة المسلمين بمختلف معانيها، أو تصدِّيها لمنصب القضاء، أو إمامتها للجماعة أو مسألة الأخذ بشهادتها أو ما شابه ذلك، فهذه الموضوعات مختلفة من الزاوية الموضوعية عن محور دراستنا، وإن كان البحث الاجتهادي ـ كما سنرى ـ يستعين بها في الحصول على نتائج فقهية داخل موضوعنا هنا.

وسوف نلاحظ وجهة نظر تربط بين مسألة الإفتاء والولاية، وسنتطرق لها بإذن الله تعالى.

ثالثاً: إن موضوعات مثل تولِّي المرأة للقضاء وولايتها وشهادتها وإمامتها للجماعة و. . سوف نفترض، في هذه الدراسة، أنَّها أمور مسلَّمٌ بها، وإلا فنحن نعتقد بإمكان النقاش في بعضها، لكننا سنتعامل معها بوصفها ثوابت مؤكّدة قدر الإمكان. وعلى سبيل المثال فقط، نذكر أن

الشيخ مرتضى الأنصاري (1281هـ) يصرّح، في كتاب القضاء والشهادات، بأنه لا دليل على شرطية الذكورة في القاضي بحيث تكون معتبرةً، عدا ادّعاء غير واحدٍ من الفقهاءِ عدمَ الخلاف[1]، وهذه شهادة ليست بالهيّنة، لكننا سنغضُّ الطرف عن هذا الموضوع وأمثاله فعلاً.

رابعاً: تستوعب المسألة، موضوع البحث، تقليد المرأة المجتهدة نفسها من جهة، وتقليد غيرها لها من جهة ثانية، فليس البحث في رجوع الغير إليها فحسب، بل حتى في تقليدها لنفسها على تقدير بلوغها مرتبة الاجتهاد، وإن كان الجدل الفقهي متركّزاً بشكل أكبر على المحور الأول، أي تقليد الآخر.

الرصد التاريخي للفقه الإسلامي

تبدو المعطيات التاريخية لهذا الموضوع، أي موضوع المرجعية في الإفتاء، غير متكافئة بين الفقه الشيعي والفقه السنّي، فلم نجد ظهوراً جادّاً له في الفقه السني مؤخَّراً، على خلاف الحال في الفقه الشيعي، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى ظاهرة الانحسار النسبي لموضوع التقليد نفسه في الفقه السني قياساً بما هي عليه الحال في الفقه الشيعي، فلم يتم تناول مسألة المرجعية سنّياً كما تلقَّاها الفكر الشيعي، لتأخذ حيّزاً كبيراً من الحياة الشيعية مؤخَّراً.

على أيّة حال، يبدو أن الفقه السنِّي، أو غير الإمامي، لم يشرط ـ بالاتفاق أو شبه الاتفاق على الأقل ـ منصب الإفتاء بالذكورة، **فابن حزم الأندلسي** (456هـ) يتعرّض في «الإحكام في أصول الأحكام» لشروط الاجتهاد والمُفتي والمستفتي، من دون أن يشير إطلاقاً إلى شرط الذكورة[2]. وعلى المنوال نفسه، يعقد أبو إسحاق الشيرازي (476هـ)،

---

(1) مرتضى الأنصاري، القضاء والشهادات، ج22 من سلسلة المصنَّفات: 229.

(2) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام: 5: 113 ـ 130.

في كتاب اللمع، باباً خاصّاً بشروط المُفتي والمستفتي، من دون أن يذكر شرط الذكورة، ولو على نحو القيل[1]، وهكذا الحال مع **الغزالي** (505هـ) في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتاب المستصفى[2]؛ إذ لم يكن هناك ـ وكذا في فواتح الرحموت **للأنصاري** المطبوع على هامشه[3] ـ أي عين أو أثر لمسألة الذكورة في الاجتهاد أو التقليد.

وهكذا يصرّح الشيخ **حسن العطار**، صاحب الحاشية المعروفة على جمع الجوامع **للسبكي**، بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد، لإمكان الاجتهاد لهنّ رغم نقص عقولهن[4]، وإن كان كلامه في الاجتهاد بالمدلول المطابقي.

ولمزيد من تأكيد الموضوع، في المشهد السنِّي، ينقل **ابن قدامة المقدسي** (620هـ) في المغني أنه حكي عن **ابن جرير الطبري** قوله بجواز تولّي المرأة القضاء، ثم يجيب عنه ـ أي ابن قدامة ـ بأنه يجوز لها أن تكون مفتيةً لا قاضية، مرسلاً أمر إفتائها إرسال الواضحات[5].

وفي كتاب أدب المفتي والمستفتي **لابن الصَّلاح الشهرزوري** (643هـ) تصريح بعد اشتراط الذكورة في المفتي[6]،

وينصّ الإمام **النووي** (676هـ) في المجموع ـ بعد ذكر جملة شروط في المُفتي ـ على تساوي الرجل والمرأة في الإفتاء، وعدم اشتراط الذكورة، مرسلاً الأمر ـ ككثيرين غيره ـ إرسال المسلّمات[7].

---

(1) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: 254 _ 257.

(2) الغزالي، المستصفى 2: 509 ـ 631.

(3) الأنصاري، فواتح الرحموت 2: 598 ـ 659.

(4) حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي 2: 424 ـ 425.

(5) ابن قدامة المقدسي، المغني11: 381، دار الفكر.

(6) ابن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي: 106، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، 1986م.

(7) النووي، المجموع شرح المهذب1: 41؛ وله أيضاً: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي: 19، دار الفكر، والجفّان والجابي، الطبعة الأولى، 1988م، قد جمع النووي في هذا =

وفي روضة الطالبين **لمحيي الدين النووي** (676هـ) لا ينصّ، كما في المجموع، على عدم المنع عن إفتاء المرأة، لكنه يستعرض شروط المفتي ويبحث فيها، من دون إشارة إلى الذكورة ونحوها[1].

يعرض **ابن قيّم الجوزية** (751هـ)، في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ما يسمّيه المكثرين والمتوسّطين والمقلّين في الإفتاء، ناصّاً على أنّ منهم جميعاً الرجال والنساء، ذاكراً أسماء بعض النساء في كل فريق من الفرقاء الثلاثة، منهنّ: عائشة، وأم سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وحبيبة و. . .[2].

ومن النُّصوص الحاسمة، مؤخّراً، نص موسوعة الفقه الإسلامي الكويتية، حيث ذكرت أنّ عدم اشتراط الذكورة في المُفتي حكم اتفاقي[3].

وهكذا نجد تتالياً في النصوص السنيّة ترفض هذا الشرط، ففي الفتاوى الهندية (مذهب أبي حنيفة) أنه لا تُشْتَرط الذكورة في المُفتي ولا الحرية[4]، وفي كشاف القناع **للبهوتي** (1051هـ) أنّه تصحّ فتوى العبد والمرأة و. .[5]، وقد ذكر **علاء الدين الحصفكي** (1088هـ) في «الدرّ المختار» عدم شرطية الذكورة، ولا الحرية، ولا النطق في الإفتاء[6].

أما على صعيد الفقه الشيعي، فقد لاحظنا، بعد مراجعة الموضوع في المصادر الفقهية، أنّ أوّل من أثار هذا البحث كان الشهيد الثاني

= الكتاب آراء ثلاثة من أعلام السنّة: الصيمري، والخطيب البغدادي والشهرزوري.

(1) النووي، روضة الطالبين 8: 87، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين 1: 11 ـ 14.

(3) موسوعة الفقه الإسلامي 32: 26.

(4) الفتاوى الهندية 3: 309، طبعة دار إحياء التراث العربي.

(5) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع 6: 380، دار الكتب العلمية، 1418هـ.

(6) علاء الدين الحصفكي، الدر المختار 5: 498، طبعة دار الفكر، 1415هـ.

(965هـ) في مباحث القضاء من كتاب: «الروضة البهية»، مدعياً الإجماع عليه ـ على خلاف في تفسير ادّعائه هذا ـ حيث قال: «وفي الغيبة، ينفَّذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء، وهي: البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة، والحرية، والبصر على الأشهر..»[1].

وحيث لم يكن مبحث الاجتهاد والتقليد متداولاً ـ باستقلال ـ في المصنّفات الفقهية الإمامية، كانت موضوعاته تدرس في علم أصول الفقه، وأحياناً في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه نفسه، وقد لاحظنا ثلاثة أنواع من المصادر الأصولية التي عالجت هذا البحث هي:

1 ـ **المصادر التي تقع قبل حقبة الحركة الأخبارية**، أي قبل القرن العاشر الهجري، وقد تعرّضت هذه الكتب الأصولية، في مباحث الاجتهاد والتقليد منها، لمباحث، مثل التصويب، والتخطئة، وتعريف حقيقة الاجتهاد، وبيان أن أحكام النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ليست اجتهادية، وجواز التقليد في أصول الدين أو عدم جوازه، وبيان ما يتوقَّف عليه الاجتهاد من علوم و..

ولم نجد، في هذه المصادر، ذكراً لاشتراط الرجولة في المُفتي، رغم أنها أفردت بحثاً حمل عنوان: صفات أو صفة المُفتي والمستفتي، فليراجع مثل «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى (436هـ)، و«العدّة» للطوسي (460هـ)، ومعارج الأصول للمحقِّق الحلّي (676هـ)، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول، وكذلك مبادئ الوصول للعلاَّمة الحلّي (725هـ)، و..[2].

(1) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 3: 62.
(2) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة 2: 792 ـ 804؛ والطوسي، العدّة 2: =

2 ـ المصادر التي جاءت في إطار الصراع الأخباري ـ الأصولي، ولم نجد فيها حديثاً عن هذا الموضوع إطلاقاً، فلتراجع مصنّفات الوحيد البهبهاني (1205هـ) على سبيل المثال، مثل كتابي الفوائد الحائرية، والرسائل الأصولية، للتأكّد من ذلك[1].

3 ـ المصادر الأصولية المتأخرة التي عالجت في خاتمتها مباحث الاجتهاد والتقليد، وقد تعرّضت هناك لحقيقة الاجتهاد، وما يحتاج إليه فيه، كما تعرّضت لشروط المقلّد ذاكرةً منها الحياة، والأعلمية، وتعرّضت أيضاً لمبحث الاجتهاد المتجزِّئ، كما تناولت مبحث التخطئة والتصويب و. .

وهذا النوع من المصنَّفات لم نجد فيه ذكراً لشرط الذكورة، رغم التعرّض لبعض شروط مرجع التقليد، كالحياة والأعلمية، فليلحظ في ذلك ما كتبه ـ على سبيل المثال ـ الشيخ حسن في معالم الدين، والشيخ البهائي في زبدة الأصول، والخراساني في كفاية الأصول، والمشكيني في حواشي الكفاية، والعراقي في مقالات الأصول، وكذلك في نهاية الأفكار، والأصفهاني في نهاية الدراية، والخوئي في مصباح الأصول و. .[2]، وقد شذّت بعض الكتب الأصولية عن ذلك، فتعرّضت

= 723 ـ 735؛ والعلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: 277 ـ 299؛ ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: 240 ـ 250.

(1) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: 131 -133، والرسائل الأصولية، رسالة الاجتهاد والأخبار: 15 ـ 229؛ وانظر في هذا السياق أبو القاسم بن زين العابدين كريم، كتاب اجتهاد وتقليد (فارسي)، وهو كتاب سطر في القرن الرابع عشر الهجري، كما وانظر كتاب الوافية للفاضل التوني حيث ذكر فيه مباحث الاجتهاد والتقليد، وذكر شروط المقلّد والمفتي دون أدنى إشارة لشرط الذكورة، راجع: الوافية: 243 ـ 317.

(2) الشيخ حسن، معالم الدين: 238 . 248؛ والبهائي، زبدة الأصول: 159 ـ 168؛ والخراساني، كفاية الأصول: 528 ـ 548؛ والمشكيني، حواشي الكفاية 5: 271 ـ 358؛ والعراقي، مقالات الأصول 2: 491 ـ 512؛ ونهاية الأفكار 4،=

لموضوع الذكورة، وستظهر في مطاوي هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

وقد لاحظنا أن هذا البحث لم يلقَ حضوراً في الميدان الفقهي، رغم الإشارة السالفة للشهيد الثاني في الرَّوضة، وإذا لقي حضوراً فهو ضعيف وبسيط جداً، حتى أن الشيخ الأنصاري (1281هـ) المعروف بتفريعاته الفقهية يخصّص رسالةً للاجتهاد والتقليد، ويفصّل فيها شروط المقلَّد، ولا يذكر سوى البلوغ والعقل والإيمان والاجتهاد، ثم يبحث في الحياة والأعلمية، من دون أن يشير بتاتاً إلى فكرة الذكورة[1]، وسوف نضيف، لدى الحديث عن دليل الإجماع المقام على شرط الذكورة، كلاماً آخر، أيضاً، يفيد في تكوين صورةٍ تاريخية.

وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال إلى أن جاء السيد محمد كاظم اليزدي (1337هـ) وذكر شرط الذكورة في مرجع التقليد في كتابه «العروة الوثقى»[2]، وذلك في بدايات القرن العشرين الميلادي، حيث تحوّل هذا الموضوع ـ تبعاً لتحوّل كتاب العروة إلى محور تبحث

فيه الدراسات الفقهية ـ إلى مادة تدرَّس في الفقه الإمامي على نطاق واسع، وشاهدنا له حضوراً جاداً في البحث الفقهي منذ تلك المرحلة وحتى عصرنا الحاضر.

ولرصد المشهد في المرحلة الأخيرة، نلاحظ وجود رأيين في هذا المجال:

= ق2: 215 ـ 269؛ والأصفهاني، نهاية الدراية 3: 425 ـ 487؛ والبروجودي، حالية الكفاية 2: 495 ـ 509؛ والخوئي، مصباح الأصول 3: 434 ـ 466؛ وله أيضاً: دراسات في علم الأصول 4: 421 ـ 444، بقلم السيد علي الشاهرودي.

(1) الأنصاري، رسالة في الاجتهاد والتقليد (ضمن كتاب مجموعة رسائل فقهية وأصولية صادرة عن مكتبة المفيد في قم، إيران): 45 ـ 96، سيما ما بعد صفحة 57.

(2) محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى 1: 24، طبعة جامعة المدرسين.

الرأي الأول: وهو الرأي السائد مؤخّراً، ويتبنّى وجهة نظر صاحب العروة في اشتراط الذكورة، ومن أنصار هذا الرأي ـ غير اليزدي صاحب العروة ـ كل من المحقق الجواهري (1340هـ)، والفيروزآبادي (1345هـ)، والميرزا النائيني (1355هـ)، والشيخ عبد الكريم الحائري (1355هـ)، والمحقق العراقي (1361هـ)، ومحمد حسين كاشف الغطاء (1373هـ) والسيد حسين البروجردي (1380هـ)، وعبد الهادي الشيرازي (1382هـ)، والشيخ محمد رضا آل ياسين (1370هـ)، وآية الله محمد الخوانساري (1405هـ)، والإمام الخميني(1409هـ) والسيد الخوئي(1413هـ)، والسيد الكلبيكاني (1414هـ)[1].

وقد استمرّت هيمنة هذا الرأي على الموقف الفقهي حتى العصر الحاضر، حيث يذهب أكثر مراجع التقليد المعاصرين إلى اشتراط الذكورة، كالسيد السيستاني، والشيخ التبريزي، والوحيد الخراساني، والشيخ محمد تقي البهجت، والسيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، و..[2]، وقبل صاحب العروة، وجدنا تبنّي هذا الموقف من بعض

---

(1) المصدر نفسه، حيث لم يسجّلوا تعليقاً على متن العروة؛ ومنهم أيضاً: السيد محمد الشيرازي، الفقه 1: 219؛ والملاحظ أنَّ السيد أبا الحسن الأصفهاني ومعه الإمام الخميني لم يذكرا في رسالتهما العملية العربية المعروفة شرط الذكورة فراجع: وسيلة النجاة1: 11، م3؛ وتحرير الوسيلة1: 3، م3.

(2) راجع موسى الشبيري الزنجاني، رسالة توضيح المسائل1: 4؛ ومحمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين1: 8؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين1: 16؛ وعلي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين1: 10؛ وهو رأي جواد التبريزي والفاضل اللنكراني كما في رسالة توضيح المسائل (شش مرجع): 20 ـ 21؛ وتنقيح مباني العروة1: 58 ـ 59؛ ولطف الله الصافي الكلبيكاني، توضيح المسائل:4؛ وناصر مكارم الشيرازي، رسالة توضيح المسائل: 8؛ وهو ظاهر محمد تقي البهجة في رسالة توضيح المسائل: 7؛ وحسين وحيد الخراساني، توضيح المسائل: 173؛ وحسين النوري الهمداني، رسالة توضيح المسائل: 12؛ومحمد علي كرامي، رسالة توضيح المسائل: 6؛ وحسين علي منتظري، رسالة توضيح المسائل: 4؛ نعم، احتاط وجوباً في=

الفقهاء من أمثال السيد المجاهد محمد الطباطبائي (1242هـ) في كتابه «مفاتيح الأصول»[1].

الرأي الثاني: وهو الرأي المخالف لما ساد في المرحلة الأخيرة بالخصوص، وقد ذهب إليه المحقق الأصفهاني (1365هـ)، في رسالته في الاجتهاد والتقليد، متوقّفاً فقط لدى موضوع التسالم[2]، والسيد محسن الحكيم (1390هـ) في المستمسك[3]، وإن كانا لم يعلّقا على العروة في شرط الذكورة، ما يعني تبنّيهما هذا الرأي علمياً لا فتوائيا[4].

وممن ذهب إلى هذا القول، أيضاً، السيد رضا الصدر[5]، والشيخ محمّد مهدي شمس الدين[6]، كما مال إليه العلامة السيد محمد حسين فضل الله[7]، وتبنَّاه الشيخ محمد الجيلاني[8]، ولم يذكره شرطاً صريحاً الشيخ يوسف الصانعي في رسالته: توضيح المسائل[9]، وهو الظاهر من السيد تقي القمي أيضاً في مباني منهاج الصالحين[10]، ومن شريعتمدار الجزائري في النور المبين[11].

= هذا الشرط عبد الكريم الموسوي الأردبيلي في رسالة توضيح المسائل: 2؛ وتبنَّى الاحتياط أيضاً الفيروزآبادي في عناية الأصول 6: 293 ـ 294.

(1) السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول (حجري): 613.

(2) محمد حسين الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد، ضمن كتاب بحوث في الأصول: 68.

(3) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى 1: 43.

(4) نصّ على الاشتراط محسن الحكيم في منهاج الصالحين1: 6.

(5) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 106 ـ 107.

(6) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281 ـ 283.

(7) محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: 124 ـ 126، لكنه نصَّ على الاشتراط في رسالته العملية: فقه الشريعة 1: 15.

(8) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المفتي، مجلة فقه أهل البيت، العدد 5 ـ 6: 151 ـ 167.

(9) يوسف الصالعي، رسالة توضيح المسائل: 6.

(10) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين 1: 30.

(11) شريعتمدار الجزائري، النور المبين: 122.

كانت هذه صورة موجزة للمشهد التاريخي والمعاصر فقهياً من مسألة شرط الذُّكورة، وسوف نستعين بهذه الصورة في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

ونحاول ـ بدايةً ـ عرض موقف النظرية القائلة بعدم شرط الذكورة في مرجع التقليد، ثم نذكر أدلّة النظرية الذاهبة إلى القول بهذا الشرط، لنحاول بعد ذلك الخروج بنتيجة وموقف.

شرعية تقليد المرأة أو عدم اشتراط الذُّكورة في المرجع

حاصل ما يمكن إقامته من أدلَّة لإثبات عدم اشتراط الذكورة في مرجع التقليد ما يأتي:

الدَّليل الأوَّل: إن مبدأ قدرة المرأة على بلوغ مرتبة الاجتهاد، ممَّا لا إشكال فيه من الناحية التكوينية، بل قد حصل ذلك تاريخياً، كما تشهد له كتب التَّاريخ والتَّراجم وغيرها. وهذا معناه أن المرأة، ببلوغها مرتبة الاجتهاد، يحصل لها القطع واليقين بالحكم الواقعي أو الظاهري وبناءً عليه، ومعه كيف يجوز لها تقليد غيرها ممن قد يخالفها الرأي؟! ومن ثم لا تكون مشمولةً بالبناء العقلائي في رجوع الجاهل إلى العالم بعد فرض خروجها عن الجهل.

وبعبارةٍ أخرى: إن ما دلّ على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره ـ أو عدم لزومه عليه كما هو مبنى جماعة ـ يجري على المرأة تماماً كما يجري على الرجل، فلا معنى لإلزامها بالتقليد بعد بلوغها مرتبة الاجتهاد.

وهذا الدَّليل يثبت ـ فقط ـ شرعيّة تقليد المرأة نفسها، إذا بلغت مرحلة الاجتهاد، وقد يقال: إنّه يحتاج لإتمامه إلى نقض وجهة النظر القادمة التي تقول: إنَّ في رأي المرأة نقصاً، الأمر الذي قد يلغي ـ ولو

تعبّداً ـ شرعية تقليدها نفسها، إلا أنّ هذا الكلام لا محلّ له هنا حتى لو صحَّت تلك النظرية، فإنَّ المفروض حصول القطع لها بالواقع أو الظاهر، ولا معنى لسلب الحجية عن هذا القطع بعد حصوله، إلاَّ إذا بنينا في مباحث أصول الفقه على إمكان ذلك، بعد اعتبار قطعها بحكم القطع الذاتي، والخلاف مبنائيّ. وسوف نتعرّض لهذا الرأي ـ أي نقصان رأي المرأة وعدم الاعتداد باجتهادها ـ وندرسه ضمن أدلّة القول باشتراط الذكورة في الإفتاء.

الدَّليل الثاني: التمسّك بالأدلّة العامة المثبتة لمبدأ التقليد، فإن في هذه الأدلّة إطلاقاً يشمل كون المقلَّد أنثى، وأبرز هذه الأدلَّة:

أولاً: العمومات والمطلقات اللفظية الواردة في الكتاب والسنّة من مثل: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7]، و﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ..﴾ [التوبة: 122]، إلى غير ذلك من الأدلّة العامة غير المقيّدة بقيد الذكورة.

ثانياً: الارتكاز والسيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، بلا فرقٍ ـ جزماً ـ بين كون العالم ذكراً أو أنثى، فإن هذا المبدأ يعمل به العقلاء غير ناظرين فيه إلى الجنس المرجوع إليه من الذكورة والأنوثة، وهذا معناه قيام ارتكازهم وبنائهم على الرجوع حتى إلى الأنثى، من دون وجود ردع شرعي عن هذا البناء[1].

وهذا الدَّليل ربما يناقش من جهات:

الأولى: إنَّ الأدلَّة اللفظية ليست في مقام البيان، من حيث شروط الرجوع إلى أهل الذِّكر أو غيرهم، وإنما هي في صدد تأسيس مبدأ

---

(1) أصل عمومية الارتكاز العقلاني من الأمور التي يكاد لا يختلف فيه أحد من الفقهاء.

الرجوع إلى العالم، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاقها لنفي شرط ما أو قيد مخصوص.

والجواب: إنَّ النَّوع الأوَّل من أدلَّة التقليد، ليس تأسيساً لمبدأ تشريعي جديد، بل هو إرشاد إلى المرتكز العقلائي العام في رجوع الجاهل إلى العالم، ومعه تتحدّد مساحته تبعاً للمرتكز المرشد إليه، وحيث أثبتنا انعقاد السيرة العقلائية على الرجوع مطلقاً، كانت دلالة النُّصوص متّسعةً من هذه الناحية أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: الإطلاق منعقدٌ في المرشَد إليه لا في الإرشاد، وفي المدلول عليه لا في الدلالة، وهذا كاف للتمسّك بالنصوص العامة لنفي شرطية الذكورة أو نحوها.

نعم، لن تكون الأدلَّة اللفظية مستقلةً حينئذٍ عن الارتكاز العقلائي، وهذا ممّا لا ضير فيه، بعد أن كان استدلالنا بمجموع النَّوعين من الأدلَّة، كما هو ظاهر.

الثانية: إن هذه الإطلاقات منصرفة إلى الرجل، لعدم معهودية تصدّي النساء لشؤون الإفتاء، ومعه لا مجال للتمسّك بها، فإن الانصراف يهدم الإطلاق، كما هو المقرّر في أصول الفقه[1].

والجواب: إنه من غير الواضح منشأ دعوى الانصراف هذه، فهل يراد ادعاء أن مثل عنوان أهل الذكر أو ما جاءت فيه ضمائر منفصلة مثل «ارجعوا إلى من...» منصرف استعمالاً للرجال، وهو ما لا يخفى ضعفه ووهنه. وبناءً عليه، فالانصراف المدّعى هنا ناشئ عن كثرة الفقهاء

---

(1) السبزواري، مهذب الأحكام1: 39؛ ومحمد حسن المرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد1: 432؛ وعلي دناه الاشتهاردي، مدارك العروة1: 147 ـ 148؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد1: 423؛ ومحمد الشيرازي، الفقه1: 219.

الذكور، ما يعني أن نشوءه منطلق من كثرة الوجود لا كثرة الاستعمال، وهو غير موجب لهدم الإطلاق على ما قرَّر في أصول الفقه أيضاً.

هذا، إضافةً إلى أنّ هذه المناقشة ـ إن تمّت ـ فإنّما تتمّ في الأدلّة اللفظية التي يتصوّر فيها انصراف يهدم الإطلاق، لا في مثل الارتكاز العقلائي الدائر أمره بين الوجود واليقين وعدمهما، مما يلغي فيه معنى النص الإطلاقي حتى يجري الحديث فيه عن الانصراف، كما هو واضح.

الثالثة: إن المستدلّ غفل عن العمومات العليا التي خصّصتها أدلّة شرعية التقليد نفسها، وهذه الأدلَّة هي عمومات النَّهي عن العمل بالظن ومطلقاته، خرج منه الظن التقليدي (والمراد بالظن التقليدي هنا مطلق عدم العلم في مورد الرجوع إلى قول الغير)، وبقي الباقي تحت العموم. وبناءً عليه، فلو شك في مورد أنه مشمول بدليل التقليد، كما في حال الأنثى، جرى الرجوع إلى عمومات النَّهي عن اتّباع الظن لإثبات عدم الجواز، ما يعني عدم شرعيّة التقليد بحسب النتيجة.

وبعبارة أخرى: المحرز تخصيص أدلَّة التقليد لعمومات النَّهي في مورد الرجل، ومعه يبقى غيره تحت العمومات ولا يكون مشمولاً لأدلّة الجواز[1].

ويردُ عليه: إن مفروض المستشكل وقوع الشك في أدلَّة التقليد ومدى دلالتها على الشمول لغير الرجل، وهو ما ينفيه المستدل بادعائه انعقاد الإطلاقات والعمومات على الشمول لغير الرجل مع عدم وجود انصراف فيها، أو قيام الارتكاز مع عدم الردع، ومعه كيف يمكن إدخال المرأة في دائرة عمومات النَّهي بعد التأكّد من شمول المخصّص المنفصل لها؟!

---

(1) محمد المجاهد، مفاتيح الأصول: 612.

الرابعة: إنّ شرط التمسّك بالسيرة العقلائية كونها جاريةً في عصر المعصومين، وهو أمرٌ غير محرزٍ في المقام، فلم تتصدّ المرأة للإفتاء في عصرهم حتى يكون سكوتهم حجةً وإمضاءً[1].

والجواب ما قرّره العلماء في علم أصول الفقه بمباحث موسّعة نسبياً من أن العبرة في الإمضاء هي إمضاء النكتة العقلائية المرتكزة لا الواقع العملي للعقلاء، وهذا البناء الذِّهني العقلائي المرتكز كافٍ في إمضاء الشارع للسيرة، على ما حقّقوه مفصَّلاً، فالخلاف مبنائي.

وبهذا تظهر صحّة التمسّك بأدلة شرعية التقليد سيما منها الارتكاز العقلائي، نعم، هذا الدليل موقوف على عدم وجود مخصص أو مقيد للعمومات والمطلقات المجوّزة للتقليد، وكذلك على عدم وجود رادع عن السيرة والبناء العقلائي، وقد ذكر أنصار عدم جواز تقليد المرأة أدلّة قالوا: إنها مخصصة أو مقيدة أو رادعة، فلابد من بحثها ليعرف ـ عبر ذلك ـ سلامة هذا الاستدلال.

الدليل الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء المتأخّرين من التمسّك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «قلت له: إن معنا صبيّاً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مُر أمّه تلقى حميدة، فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟ فأتتها، فسألتها كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فاحرموا عنه، وجرّدوه، وغسّلوه كما يجرّد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النَّحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت، ومُري الجارية أن تطوف به في البيت وبين الصَّفا والمروة»[2].

وتقريب الاستدلال بالرواية أن الإرجاع إلى حميدة كان إرجاعاً في

---

(1) هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار 5: 68.

(2) رسائل الشيعة 11: 286 ـ 287، كتاب الحج، باب كيفية حجّ الصبيان، ح1.

الحكم لا في أخذ الحديث، إضافةً إلى أن حميدة نفسها، بحسب الرواية عينها، لم تنقل للمرأة حديثاً أو ترو لها رواية، بل أعطتها حكماً شرعياً، ما يدل على أن المقام مقام إفتاءٍ وتقليد لا مقام روايةٍ أو نَقل[1].

ونوقش الاستدلال بالرواية بأنها غير ظاهرة في الحكم والإفتاء، بقدر ما هي ظاهرة في نقل الحكم وتعليمه، فلا معنى للتسرية في غير محلّها[2].

ويجاب عنه بأن نقل الحكم لا على شكل رواية هو الإفتاء عينه في تلك الأيام، فهل كان سائر الفقهاء في تلك العصور ـ أي في النِّصف الأوَّل من القرن الثاني ـ يقومون في ممارساتهم الاجتهادية بأكثر من فهم النَّص الحرفي للمعصوم عليه السلام، ثم ينقلون ما فهموه للناس؟!

إلاَّ أنَّ مثل هذه الرواية قاصرة في لغتها ـ إنصافاً ـ عن إفادة جواز تقليد المرأة، ذلك أن هناك احتمالاً ـ استوقفني ـ في أن يكون مراد الإمام عليه السلام، أن تُسأل حميدة كيف تصنع هي بصبيانها، خصوصاً مع استخدام صيغة الجمع في الصبيان، مع أنّ المرأة السائلة كان معها صبي واحد، لكن حميدة أجابت بصيغة الحكم من دون صيغة الإخبار، وهذا معناه أن الإمام إنما أرجع إليها لتخبر ماذا تصنع هي مما عرفته عن الإمام عليه السلام، ويكون عليه السلام ممضياً فعلها هذا.

الدليل الرابع: التمسّك بسكوت الأئمة عليهم السلام عن إفتاء عائشة، بل عن اتفاق أهل السنّة على جواز تقليد المرأة، وقد كان الأمران ـ أي إفتاء عائشة وإجماع أهل السنة على الجواز ـ بمرأى من أهل البيت عليهم السلام ومسمع، ولم يصدر منهم شيء، ولو صدر لوصلنا شيء منه، ما يدلّ بمجموعه على الإمضاء[3].

---

(1) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 106.

(2) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 284.

(3) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 107.

وهذا الاستدلال كأنه مبني على ما نسب إلى السيد البروجردي من أن الفقه الإمامي بمثابة الحاشية على فقه أهل السنة، بحيث يلزم الأئمة ﷺ ببيان ما يخالف الحق في ذلك الفقه، فبعد افتراض إجماع الفقه السني على الجواز وسكوت الأئمة ﷺ يعلم رضاهم بما اتفق عليه أهل السنة.

وقد يناقش: هذا الدَّليل من ناحيتين:

النَّاحية الأولى: إن الشقّ الثاني منه، وهو إجماع أهل السنّة على الجواز بمرأى من أهل البيت، يمكن التوقّف فيه، فالمعلومات التاريخية التي وصلتنا عن هذا الموضوع لا تدلُّ على الموقف السنّي في تلك الحقبة بوضوح، نعم، هي تدلّ على بدايات القرن الرابع الهجري تقريباً فما بعد، وهذا يعني نهايات الغيبة الصغرى، ومن ثم لا دليل على أنّ موضوعاً من هذا القبيل كان مطروحاً على بساط البحث الجادّ في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، نعم، نُسب إلى أبي حنيفة كلام في المرأة القاضية، لكنه ـ على تقدير صدوره ـ لا يعلم أنّه بحيث كان رائجاً يستدعي تصدّي الأئمة ﷺ) له.

وبعبارةٍ أخرى: يحتمل أن لا يكون هذا الموضوع في تلك الحقبة مثاراً أصلاً في الوسط السنّي بشكل جادّ، أو يكون مثاراً على نطاق محدود من دون أن يدخل ساحة التداول العام، والشواهد التاريخية لا تؤكّد ذلك بما يوجب اليقين به، وإن كان الاحتمال المعتدّ به موجوداً، ومعنى ذلك عدم إمكان التمسّك بالسكوت لإثبات الإمضاء، كما هو معلوم.

الناحية الثانية: إنه من غير الضروري أن يكون ردع الأئمة ﷺ عن خطأ ما في الثقافة الإسلامية والفقه السنّي عبر إصدار نصّ معارض لمضمون ما اتفق عليه أهل السنّة أو فعلته بعض نساء الصدر الأول، فإن

هذا أحد أشكال الردع وبيان الخطأ، وثمة شكل آخر يتبلور عبر تكوين وعي شرعي لا يسمح بانعقاد حكم من قبيل ما اتفق عليه الفقه السنّي، بل يراه بارتكازه منافياً للشريعة، وهذا كافٍ في تحقيق الردع وبيان الحق، ومن غير البعيد أن يكون أهل البيت عليهم السلام قد استخدموا هذا السبيل عبر عشرات من النصوص التي تفيد تنحية المرأة عن مثل هذه المجالات، مثل إمامة الجماعة، ومنصب القضاء، والشهادة، إضافة إلى ما دلّ على عدم تولّيها شيئاً، وما دلّ على ضعفها، ونقصان عقلها، وعدم مشاورتها وما شابه ذلك، فإنّ هذا الحجم الهائل من النُّصوص يمكنه ـ بتراكمه ـ أن يسهم في تكوين ارتكاز شرعي رادع بنفسه، يكون له من قوّة الردع ما قد لا يكون لنصّ صريح.

وما قلناه، في هذه المناقشة، بناحيتها الثانية، في غاية المتانة من وجهة نظرنا، بيد أنها تفتقر إلى إثبات مفرداتها، وسوف نتعرّض لاحقاً لهذه المفردات التي قد يدَّعى إسهامها في تكوين بناء متشرّعي، لنرى مدى جدواها في ذلك، بل حتى لو فرض صحّة هذه المفردات، ليس هناك ما يؤكّد وجود ردع ارتكازي متشرّعي نتيجتها، ذلك أن هذه النُّصوص عرفتها الساحة السنّية ـ ولو بعد حقبة الحضور ـ ربما شبه ما عرفها المناخ الشيعي، والمفترض أنها لم تفعل فعلها في تكوين ردع ارتكازي في المجتمع الديني السنّي، ما قد ينفي ضمانها تحقيق الردع في المجتمع الشيعي، ولا أقلّ من الشك القويّ المضعف للمناقشة.

الدليل الخامس: التمسّك بما دلّ على حجية الرواية، حيث صرّحوا فيها بعدم الفرق بين الرجل والمرأة[1]، مع ادِّعاء أن الملاك في باب الرواية والإفتاء واحد، والوجه في هذا الكلام أن أدلّة حجية الرواية، مثل

---

(1) أنظر على سبيل المثال: المامقاني، مقياس الهداية في علم الدراية 2: 50؛ ومحمد المجاهد، مفاتيح الأصول (حجري) 369 و. .

آية النفر وسؤال أهل الذكر، هي بعينها أدلّة حجيَّة الفتوى، فكيف يمكن التمسّك بإطلاقها في الرواية لجواز رواية المرأة، من دون الفتوى حتى يحكم بعدم جواز تقليدها؟![1].

إلاَّ أنَّ هذا الوجه قابل للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن أدلّة الفتوى والرواية مختلفة على بعض المباني، فآية النبأ من أهمّ الأدلَّة اللَّفظية عند كثير من الأصوليين على حجية الخبر، إلا أنه لا شأن لها بالفتوى، فلا دليل على وحدة المدرك فيهما دائماً.

ثانياً: إنَّ بناء العقلاء، وإن قام على الأخذ بالخبر والفتوى معاً، إلا أن نكتة الملاك مختلفة، فتلك من باب الظن بإصابة الواقع، وهذا من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، ومن الواضح أن الخبر يؤخذ به من باب حسيّته، أما قول أهل الخبرة فيؤخذ به من باب حدسيّته، ولعلّ وحدة الجانب الحسّي بين الرجل والمرأة يجيز الأخذ بروايتها، فيما تتدخل نكتة الحدسيّة للمنع الشرعي عنه، انطلاقاً من رؤية شرعية لعقل المرأة ورأيها أو انطلاقاً من رؤية لمستلزمات وظيفة المرجعية من الاختلاط وغيره.

وبعبارةٍ ثانية: وحدة الدليل تفيد اقتضاء الإطلاق في الفتوى والرواية، وهذا ممّا يسلّم به الجميع؛ ذلك أنَّ مثل السيرة العقلائية ـ على الأقل ـ شاملٌ في الموردين للرجل والمرأة، إلا أن هذا لا يمنع من ورود دليل خاص في الفتوى دونه في الرواية؛ لاختلاف خصوصيات الحسيّة والحدسيّة، أو التصدّي لمنصب الإفتاء دونه في الرواية، وعليه

---

(1) محمد حسين الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد: 65؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 284.

فلم يقدّم هذا الدليل شيئاً، علاوةً على ما اقتضاه الدليل الثاني المتقدّم، فتبقى دلالته موقوفةً على عدم ورود دليل مخصّص للعمومات أو رادع للسيرة.

نعم، ينفع هذا الاستدلال لردّ دعوى الانصراف إلى الرجل ـ في الجملة ـ في خصوص الفتوى، فيصلح نقداً عليهم بعدم ادعائهم الانصراف في أمر الرواية.

والمتحصّل من أدلّة شرعيّة تقليد المرأة صحّة الدليلين الأول والثاني على الأقل، لإثبات جواز تقليدها نفسها وتقليد غيرها لها، على أن يكون ذلك ـ في الثاني ـ موقوفاً على معرفة حال أدلّة الطرف الآخر.

نظرية اشتراط الرجولة في المرجعيّة

وجملة الوجوه المذكورة، أو التي يمكن أن تذكر لتأييد هذه النظرية، ما يأتي:

الوجه الأول: التمسّك بالإجماع المدّعى في لسان الشهيد الثاني على ما جاء في عبارة الروضة[1]، إضافةً إلى القول بأنه المشهور المعروف عند الإمامية[2]، أو المتسالم عليه[3].

---

(1) الشيخ راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة، بحث الاجتهاد والتقليد: 396؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: 612؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد1: 430؛ وعلي دناه الاشتهاري، مدارك العروة1: 144.

(2) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281؛ وذكر اللنكرودي في كتاب الرسائل الثلاث: تسالم الكلّ على هذه الشرطية: 114؛ وانظر محمد الشيرازي، الفقه1: 217.

(3) الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد: 68، وانظر الشيخ محمد واصف، أزعه شخصى بايد تقليد كنيم (من تقلد؟): 85؛ طبعة عام 1963م؛ وقد تمسَّك بالإجماع كل من: السيد السبزواري، تهذيب الأصول 2: 126؛ والميرزا هاشم الآملي على ما جاء في تقرير بحثه الذي كتبه محمد علي إسماعيل بور القمّي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار5: 67.

ويناقش **أولاً**: إن البحث التاريخي الذي استعرضناه، في بداية هذه الدراسة، يؤكّد عدم وجود إجماع شيعي، ولا حتى شهرة شيعية في هذا الموضوع، لا أقلّ من عدم إحرازه، فقبل الشهيد الثاني في القرن العاشر الهجري لا عين ولا أثر لهذا الموضوع في المصنّفات الفقهية والأصولية والكلاميّة، وحتى بعده لم يظهر لهذه الفكرة حضور واضح إلا بعد صاحب العروة في القرن الرابع عشر الهجري، فأيّ مستند لدعوى الإجماع الشيعي أو الشهرة على شرط الذكورة في المرجعية؟!

ثانياً: إنَّ شواهد النُّصوص القديمة لا تخلو من تأييد نظرية الاشتراط فحسب، بل تعزِّز احتمال عدم وجودها، فعندما تذكر في المصنَّفات الأصولية الشيعية الرئيسية قبل القرن العاشر شروط المُفتي والمستفتي لا يذكر شرط الذكورة إطلاقاً، رغم أن المقام مقام بيان صفات المُفتي، ما يشكّل قرينة احتمالية قوية على عدم انعقاد موقف على مثل هذا الشرط آنذاك، وإلا لبيّنوا ذلك في هذا البحث، أو أوكلوا بيانه إلى موضعٍ آخر. فهذا العلامة الحلّي يذكر، في باب الأمر بالمعروف، من قواعد الأحكام، صفات المفتي ولا يأتي على ذكر الرجولة[1]، ومثله الشهيد الأوّل في مقدمة كتاب ذكرى الشيعة[2]، حيث يذكر ثلاثة عشر صفةً في المفتي، والأمر عينه مع المحقِّق الكركي في خاتمة رسالته في صلاة الجمعة[3].

ثمَّ إنَّ ملاحظة المصادر السنيّة، في بحث شروط المُفتي والمستفتي، تؤكّد لنا أن البحث الشيعي جاء متناسقاً معها، من حيث عدم اشتراط الذكورة، فأبو إسحاق الشيرازي (476هـ) يعقد في كتاب

---

(1) العلامة الحلي، قواعد الأحكام1: 526.

(2) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة1: 42 ـ 43.

(3) المحقق الكركي، رسائل الكركي1: 167 ـ 170.

«اللمع في أصول الفقه» باباً لذكر صفة المُفتي والمستفتي، من دون إشارة إلى شرط الذكورة، كما لا نجد في «المستصفى» للغزالي (505هـ) «وفواتح الرحموت» في مبحث الاجتهاد والتقليد عيناً ولا أثراً لهذا الشرط، وهكذا الحال في الباب عينه من كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي وغيرها من مصادر الأصول السنية التي عرضنا شطراً منها سابقاً. فإذا كان الموقف الشيعي مخالفاً، كان لا بد من أن يظهر الفرق في هذا البحث بالذات من كتب أصول الفقه، وهو ما لم نجده إطلاقاً، كما يظهر بالمقارنة، سيّما مع تقارب تقسيمات أصول الفقه الشيعي وأبحاثه في تلك الحقبة مع أصول الفقه السنّي، كما يعرفه الباحث في تاريخ علم أصول الفقه، بحيث يشعر الإنسان أنّ أحدهما كان حاشيةً أو تعليقاً على الآخر، فراجع المصادر الأصوليّة للطرفين في القرنين الخامس والسادس الهجريّين.

ثالثاً: على تقدير انعقاد إجماع، أو شهرة شيعيّة، أو حتّى إسلامية، على الشرطية، من المحتمل جداً كون هذا الإجماع مدركياً، مستنداً إلى جملة الأدلّة التي ستَرِدُ معنا عمّا قريب، ومع احتمال المدركية، إن لم نقل بالظن بها على تقدير انعقاد الإجماع، لا يعود الإجماع حجة، كما هو الصحيح في علم أصول الفقه.

رابعاً: إن الإجماعات المنقولة غير حجّة كبروياً، فكيف بهذا الإجماع المدّعى من جانب الشهيد الثاني مع ما فيه من الوهن من ناحية:

أ ـ رصدنا للمصنّفات التي لم نجد فيها ذكراً لهذا الموضوع إطلاقاً ولو بالإشارة.

ب ـ عدم تكرّر ظاهرة ادّعاء الإجماع في هذا الموضوع بعد الشهيد الثاني بمقدار معتدّ به، حتى من جانب أنصار نظرية الاشتراط أنفسهم، ما يدلّ على توقّفهم ـ لا أقل ـ في تصحيح إجماع الشهيد الثاني، وإلاّ

لما اكتفوا بالإجماع المنقول عنه نفسه كما هو ظاهر، وادّعاؤهم الإجماع على الشرطية في منصب القضاء لا يحسن الخلط بينه وبين مقامنا هنا، كما حصل مع غير واحدٍ من متأخِّري المتأخِّرين.

ج ـ ما قيل عن وجود ارتباك في نصّ الشهيد الثاني نفسه وتسامح، فذِكر الشهيد الثاني الإيمان والعقل والعدالة شروطاً للقضاء صحيح، لكنها ليست من شروط الاجتهاد.

وهذا الإشكال الذي ينقله صاحب مفاتيح الأصول عن الشيخ علي سبط الشهيد الثاني[1] ربما يكون محلّ كلام في الرصد التاريخي، إلا أن لي وقفة سؤال مع الشهيد الثاني من ناحية ثانية، فقد ذكر بعد عدّة صفحات على نصّه المذكور، عند الحديث عن قاضي التحكيم، أن «استجماعه لشرائط الفتوى شرط إجماعاً، وكذا بلوغه، وعقله، وطهارة مولده، وغلبة حفظه، وعدالته، وإنما يقع الاشتباه في الباقي»[2]، فنحن لم نفقه ما هي شرائط الفتوى؟! فهناك عدّ منها ـ إجماعاً ـ البلوغ والعقل وطهارة المولد، فكيف فصل هذه الثلاثة عن شرائط الفتوى في هذا النص؟! فإذا كان البلوغ غير شروط الفتوى لم يكن نصّه السابق مدعياً فيه الإجماع على كون البلوغ من شرائط الفتوى، بل ادعاؤه الإجماع يكون على اشتراط القضاء بالبلوغ، ولعلّه لذا احتمل صاحب الفصول أن يكون مراد الشهيد الثاني من الإفتاء خصوص القضاء وإن استظهر ـ أي صاحب الفصول ـ بعد ذلك الفتوى منه[3].

وعبارة الشهيد الثاني ـ بعد جملة الملاحظات ـ لا تكاد تكون

---

(1) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: 612.

(2) الشهيد الثاني، الروضة البهية3: 68.

(3) الأصفهاني، الفصول الغروية، حجري: 424.

واضحةً، سيما وأن أحداً لم يتحدّث عن مثل البصر والكتابة في شرائط الفتوى قبله حسب الظاهر، ولو كان لم يكن بالمعروف والمشهور، بل إن الشهيد الثاني نفسه ذكر شروط المفتي في كتابه «منية المريد» وحصرها في الإسلام، والتكليف، والعدالة، والفقاهة، مشيراً إلى قضية شرط الأعلمية والحياة[1]، ولو كانت الذكورة شرطاً لذكرها، وإن كانت درجة دلالة كلامه في «منية المريد» غير قوية لاعتبارات مقامية وسياقية، تعود إلى طبيعة الكتاب، لكنها على أيّ حال ذات درجة من الدلالة.

د ـ ثمّة نصّ فيه نحو معارضة لكلام الشهيد الثاني، يظهر منه الإجماع أو مشهوريّة عدم اشتراط الذكورة في المفتي، ويعود النص للقرن الثاني عشر الهجري، أي بعد قرنين فقط من عصر الشهيد الثاني، وصاحب النص هو المحقق محمد إسماعيل الخواجوئي المازندراني (1173هـ)؛ إذ كتب رسالةً في شرائط المفتي، نصّ فيها أنهم: «يعتبرون الذكورية والحرية في القاضي دونهما (أي المفتي والمجتهد)»[2].

وظاهر الجمع في «يعتبرون» أنه يعود إلى الفقهاء، ما يؤكّد مشهوريّة ـ على الأقل ـ القول بعدم اشتراط الذكورة في اجتهاد المجتهد ولا في إفتائه، الأمر الذي يشكّل قرينةً عكسيّةً على دعوى الإجماع من الشهيد الثاني.

هذا، وقد صرّح السيد محمد المجاهد الطباطبائي (1242هـ) بأنّه لم

---

(1) الشهيد الثاني، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد: 141، 150 . 151، دار المرتضى، 1997م.

(2) الخواجوئي، الرسائل الفقهية، رسالة في شرائط المفتي2: 474، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، 1411هـ.

يشر أحد من علماء الأصول إلى اشتراط الذكورة[1]، رغم قوله هو نفسه بالاشتراط، كما أتى صاحب الفصول على هذا البحث مقتصراً فقط على نقل كلام الشهيد الثاني، مع أنه توسّع في الشروط الأخرى للمفتي، من دون أن يبت بهذا الشرط، أو يذكر أدلّةً أو بحثاً أو أقوالاً فيه، ما له دلالة معبّرة[2].

هـ ـ ما ذكره بعض المعاصرين من أن الشهيد الثاني نفسه، في بحث الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، من كتاب الروضة، قد ذكر صفات المفتي، من دون أن يتعرّض لصفة الذكورة[3]، ما يدلّ على أنّ مراده هنا صفات القاضي[4].

والحاصل عدم وجود أي دليل على إجماع أو شهرة شيعيّة على شرط الذكورة، بل ربما أمكننا ادعاء الإجماع أو الشهرة على عدم الاشتراط، لا أقلّ قبل القرن العاشر الهجري وفق البيانات المتقدّمة.

الوجه الثاني: التمسّك بجملة من الروايات التي ادّعي تخصيصها الإفتاء بالرجل، أو ردعها عن الرجوع إلى المرأة، بحيث تكون مفيدةً لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات، وهذه الروايات هي:

الرواية الأولى: حسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: **قال أبو عبد الله، جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»**[5].

---

(1) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: 612.

(2) راجع الأصفهاني، الفصول الغروية، حجري: 424.

(3) الشهيد الثاني، الروضة البهية2: 418.

(4) محمد حسن نجفي، زن ومرجعيّت، (بالفارسية) مجلة كاوشي لو در فقه، العدد1: 53، عام 1993م.

(5) وسائل الشيعة 27: 13 ـ 14، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب1، ح5.

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنها أحالت إلى الرجل، ما يدلّ على أن الذي يمكن الرجوع إليه في التقليد والفتوى إنما هو الرجل، من دون المرأة، وبذلك تتقيّد المطلقات ويُردع عن المرتكزات[1].

إلاّ أنَّ هذه الرواية يمكن مناقشتها من جهات:

الأولى: إنها واردة مورد القضاء، فتدلّ على عدم إمكان كون المرأة قاضية، والإفتاء غير القضاء، ومعه فلا يمكن تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء، فتكون الرواية أجنبيةً عن مقام بحثنا[2].

وقد أجيب عن هذه المناقشة بادعاء الأولوية، فإذا كان القضاء مشروطاً بالذكورة، وهو مجرّد حكم بين شخصين، فإن الإفتاء أولى بهذا الشرط بعد كونه شاملاً لعموم الناس وأكثر أثراً في حياتهم، ولا أقل من التّساوي، ما يفرض تسرية الحكم من القضاء إلى الإفتاء[3].

---

(1) راجع: عرفانيان، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، تقرير فارس السيد الخوئي: 85؛ والراضي النجفي، تحليل العروة: 395؛ والتنقيح، الاجتهاد والتقليد، 224 ـ 225؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 103؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281؛ واللنكرودي، الدر النضيد: 430 و. .

(2) الخوئي، التنقيح: 225؛ وفقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد): 153، والرأي السديد: 85؛ والصدر، الاجتهاد والتقليد: 103؛ وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281 ـ 282؛ ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، الاجتهاد والتقليد: 34؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة (الاجتهاد والتقليد): 80؛ والآذري القمي، التحقيق في الاجتهاد والتقليد2: 36؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، بقلم عادل العلوي1: 422؛ والشيخ محمد المظفري، إيضاح الحجة1: 68؛ والسيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين1: 30؛ وانظر: محمد حسين فضل الله، الندوة 12: 547.

(3) راجع: راضي النجفي التبريزي، تحليل العروة: 396؛ واللنكرودي، الدر النضيد1: 431؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة، الاجتهاد والتقليد والطهارة1: 59، الطبعة الأولى، 1426هـ.

وهذا الجواب ذو نكتة عامة، إذ يمكن عبره التمسّك بمجمل أدلَّة شرطية الذكورة في القاضي لإثباتها في المُفتي ومرجع التقليد، ومن ثم لا يكون منحصراً بحسنة أبي خديجة[1].

ويرد عليه: إنَّ باب القضاء ـ على ما ذكره بعض المتأخرين ـ مختلف تماماً عن باب الإفتاء، ففي مورده نزاع وغضب واضطراب، أما في الإفتاء فهناك تسليم ومعرفة وطلب، ومن الممكن جدّاً أن يؤخذ في المورد الأول اشتراط الذكورة؛ نظراً للحاجة إلى عدم العاطفة أو الاضطراب أو الإحساس، على خلاف موارد الإفتاء، إذ لا أثر لهذه القضايا فيها، فهذا الفارق يصلح لإثارة احتمال جادّ في الفرق يمنع عن تسرية الحكم أو إثبات الأولوية[2].

إلاَّ أنَّ هذا الإيراد ـ على صحّته ـ غير تام من الجهات جميعها، ذلك أن حالتي الغضب والنِّزاع، المذكورتين يواجههما القاضي، في الحالات المتعارف عليها، ولعلّ بالإمكان تجنيب القاضي التورّط في فورة غضب المتنازعين بما قد يؤدّي إلى اضطرابه نفسه بتحويل القضية إليه مدوّنةً، من دون أن يلتقي أطراف النِّزاع ضمن نظام إداري يمكن تحقيقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى من غير المعلوم أن الحالات العاطفية بعيدة عن عمل الإفتاء سيما في القضايا الحسّاسة في الاجتماع البشري التي يواجهها الفقيه في كل عصر، فتصوّر العملية الاجتهادية عملية سكونية تصوّر تقليدي ينسجم مع نمط واحد من أنماط الممارسة الاجتهادية، وفهم واحد لها، وهو نمط غير معلوم صوابه أو على الأقل الانحصار به، ومن ثم يكون احتمال التأثيرات النفسية في الفقيه وارداً

---

(1) ذكر الاستدلال بمطلق نصوص الذكورة في القضاء السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: 612 وكذلك الاشتهاردي في مدارك العروة1: 144 ـ 148؛ ومحمد الشيرازي في الفقه1: 217 ـ 218.

(2) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 103 ـ 106.

أيضاً، وإذا كان هذا الاحتمال أضعف قدراً منه في باب القضاء، فإن خطورة المحتمل وشموليته ـ كما بيّنه المستدل ـ قد تجبر ضعف الاحتمال وتخلق توازناً وتساوياً بين موردي القضاء والإفتاء.

والحاصل أنّنا غير قادرين على الجزم بتسرية الحكم ولا بعدم تسريته بعد هذا النقض والإبرام، وهذا كاف في ردّ الاستدلال بالرواية المذكورة.

الثانية: ما أفاده السيد الخوئي وغيره من أن عنوان الرجل الذي أخذ في لسان الرواية إنما جاء على ما هو الغالب آنذاك في القضاء، إذ إنَّ الرواية جاءت لبيان القاضي الشرعي مقابل قضاة الجور الذين كانوا آنذاك، وأغلبهم من الرجال، وهذا معناه أن عنوان الرجل ليس عنواناً تعبُّدياً بل غالبيٌّ، وفي مثله لا يكون احترازياً لنفي غيره كما هو معروف[1].

وإن شئت بيان المناقشة، من ناحية أخرى، أمكن القول ـ كما ذكر آية الله الصدر ـ بأنَّ عنوان الرجل إنما أتي به على نحو المثال لمطلق القاضي لا على نحو الموضوعية النافية لغيره، وهذا معناه أن الرواية لا تريد أخذ قيد الرجولة في القضاء نفسه فضلاً عن الإفتاء[2].

ولمزيد من تطوير هذا الكلام يمكن الاستعانة بصياغة العلامة شمس الدين؛ حيث رأى أن كثيراً من تكاليف الكتاب والسنة قد وردت بصيغة المذكّر مع شمولها للأنثى بالاتفاق[3].

---

(1) الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: 85؛ والتنقيح (الاجتهاد والتقليد): 225؛ وفقه الشيعة: 153؛ ورضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 103، وشمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281؛ والمظفري، إيضاح الحجة1: 68؛ ومحمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 5 ـ 6: 159.

(2) رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: 103. 106؛ والمظفري، إيضاح الحجة1: 68.

(3) محمد مهدي شمس الدين ، الاجتهاد والتقليد: 281.

وهذه المناقشة متينة، فإن مبدأ الموضوعية في العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة يمكن الخروج عنه عند وجود قرينة، وهي متوافرة هنا، بالبيانات المبرزة آنفاً، ولا أقلّ من أنّ شدّة احتمال الطريقيّة في العنوان تمنع عن حمله على الموضوعية، فإنّ أصالة الموضوعية في

العناوين المأخوذة في ألسنة الأدلّة ليست سوى بالظهور والتبيُّن العقلائي في باب المحاورات، فإذا شككنا ـ وهو كذلك هنا إن لم نقل بالاطمئنان ـ في إرادة العنوان على نحو الموضوعية شكّاً معتدّاً به عند العقلاء، فلا يُحرز انعقاد السيرة العقلائية على العمل بأصالة الموضوعية، فينقلب الدليل مجملاً يؤخذ فيه بالقدر المتيقن إن كان، وهو هنا الرجل، من دون أن ينفي غيره، أي المرأة، وهو المطلوب.

نعم، الصيغة التي ذكرها العلامة شمس الدين يمكن تسجيل ملاحظة عليها من ناحيتين:

أ ـ إن النصوص التي ذكر أنها جاءت بخطاب المذكّر، وعمّمها علماء المسلمين لغير الرجل، نصوصٌ غير خاصَّة بالرجل، بل عامّة له ولغيره، غايته أنها جاءت بصيغة المذكّر على سبيل التغليب، مثل: الذين آمنوا، المؤمنون، المسلمون و. . .، وهذا ما يختلف عن مثل هذا المقام، حيث استخدمت عبارة أو كلمة لا يصحّ التغليب فيها بمعناه المصطلح في علوم اللغة، وهي الرجل، ومثل هذا الاستخدام مختلف تماماً عن استخدام مفهوم المؤمن الشامل بمضمونه الدلالي للرجل والمرأة، والمختصّ بصيغته اللغوية بالرجل؛ للتغليب المعروف في لغة العرب، فعنوان الرجل لا يمكن أن يشمل المرأة بالتغليب على خلاف عنوان المؤمن.

ب ـ قد يقال: إن الخطابات المذكّرة الواردة في الكتاب والسنّة خاصّة بالرجل من حيث ذاتها، وأن تعميمها لغيره إنما جاء من دليل

خارجي هو قاعدة اشتراك الأحكام بين الذكور والإناث. وهذا المبنى، وإن رفضناه، إلا أن تبنّيه لفقيهٍ هنا من شأنه أن يغيّر الرؤية، ذلك أن هذه القاعدة قد لا يُحرز جريانها في مثل الموارد المشكوك فيها من حيث بنية النص ودلالته، كالذي نحن فيه، إذ ربما لا إطلاق لها يرجع إليه، وإنّما كانت أدلّتها العمدة من نوع الأدلّة اللبيّة كالإجماع والضرورة[1].

ووفقاً لذلك كلّه، فإصرار بعض العلماء على موضوعيّة عنوان الرجل في غير محلّه[2]، فهل يصرّون على ذلك لو جاء سؤال عن رجل نجّس يده كيف يطهّرها؟ ويحكمون باختصاصه بالرجل، مع أن العديد من الروايات جاءت على هذه الطريقة، فراجع مصادر الحديث لتتأكّد كم مرّة استخدم عنوان الرجل وتمَّت تسرية الحكم إلى غيره.

هذا، وقد أجاب بعض المعاصرين عن إشكال الغالبية بأنه إنما يمنع الأخذ بالإطلاق عندما يكون إطلاق في البين يعمّ مورد القيد وعدمه، أما هنا فلا يوجد إطلاق في أدلّة القضاء[3].

وهذا كلام صحيح لو أردنا جعل المدرك، في تقليد المرأة، حسنةَ أبي خديجة، نعم، فهي لا تصلح أن تعمّم، إلا أننا لا نريد جعل الحسنة

---

(1) أقيمت على قاعدة الاشتراك أدلَّة عديدة، لفظية وغيرها، لكن قد يكون خلف تمام الأدلَّة دليل الإجماع والارتكاز، ذلك أنَّ الروايات التي ذكرت دليلاً هناك مجال للنقاش فيها أو في بعضها على الأقل، أو النقاش في شمولها للتعميم بلحاظ الذكر والأنثى، إذ ظاهرها التعميم بلحاظ الحضور في عصر النبي ﷺ وبعده، فإنَّ هذا هو مهم البحث فيه، وكذا التعميم بلحاظ السائل وغيره، فلتراجع المصادر الواردة في القواعد الفقهية مثل: البجنوردي، القواعد الفقهية2: 76، نشر الهادي، قم، والمصطفوي، مادة قاعدة فقهية: 43 ـ 45.

(2) راجع مثلاً: السيد نور الدين شريعتمدار الجزائري، النور المبين في شرح التحرير ومنهاج الصالحين، الاجتهاد والتقليد: 118 ـ 119.

(3) جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة1: 58.

المذكورة مدركاً لعدم الاشتراط بقدر ما نريد إبطال جعلها مدركاً للاشتراط، كما يظهر ممّن ناقشها عادةً.

الثالثة: إنّ التمسّك بهذه الرواية إنما يقوم على مفهوم اللَّقب أو الوصف، وهما غير ثابتين في الأصول، بوصفهما قاعدة عامة، ومع التَّنازل عن ذلك ولو بتبنّي مفهوم السالبة الجزئية الذي ذهب إليه أمثال السيد الخوئي في بحث المفاهيم من أصول الفقه[1]، أو القول بكونه في مقام البيان من حيث القيود بتفاصيلها، يمكن القول: إنَّ مثل رواية أو روايتين لا يصلح ردعاً عن بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، من دون تمييز بين الرجل والمرأة، مع غض النَّظر عن الروايات الأخرى التي أشرنا إلى تكوينها بناءً متشرعياً رادعاً كما ستأتي مناقشتها.

وبعبارة أخرى: ربما تصلح رواية أو روايات بهذه الدرجة من الدلالة في تخصيص عمومات لفظية كعمومات التقليد، إلاَّ أنّها لا تصلح ـ وحدها ـ رادعاً عن ارتكاز عقلائي راسخ في رجوع الجاهل إلى العالم، من دون تمييز على أساس الجنس، تماماً كما لا تصلح رواية أو روايتان بهذه الدلالة للردع عن حجية الظهور المؤسّسة عقلائياً والراسخة في حياة العقلاء، اللهم إلاّ إذا قيل بإمكان ذلك بعد أن كانت الرواية لا تريد الردع عن هذا الارتكاز مطلقاً، بل تحديد دائرته بغير الفتوى والقضاء.

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممَّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته

---

(1) راجع له: محاضرات في أصول الفقه، بقلم محمد إسحاق الفياض 5: 130 ـ 132.

عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخفّ بحكم الله وعليه ردّ»[1]، ومثل هذه المقبولة الخبر المعروف: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه..»[2].

وقد نوقشت هذه الرواية بما نوقشت به سابقتها، ويجري الكلام فيها كما جرى فيها تماماً[3]، إضافةً إلى مناقشات خاصّة بها، وهي:

المناقشة الأولى: إن جملة «من كان منكم» لا تدلّ على الرجل؛ إذ إنَّ هذا التعبير يشمل الذكر والأنثى[4]، والتذكير فيه تغليبي، كما هو المتعارف عليه في اللغة العربية، وفي ألسنة التشريعات الواردة في الكتاب والسنة، ومعه لا مجال لتوهّم الاختصاص بالرجل.

وقد ردّ هذه المناقشة السيد المرعشي النجفي (1411هـ) بأنها قد تتمّ في كلمة «من»، أما كلمة «منكم» فهي ظاهرة في الرجولة[5].

إلاَّ أنّ هذا الردّ لا يرد على البيان الذي ذكرناه للمناقشة من التغليب، واستعمال مثل «منكم» في النصوص الدينية في الأعم الدَّال على الجماعة، بقطع النظر عن الجنس، يكاد لا يحصى، ومعه لا يحصل ظهور دالّ على الاختصاص بالرجل لمن راجع مجمل نصوص الكتاب والسنّة، نعم قد لا يحصل منها ظهور في الأعمّ، وهذا ليس بضائر بعد أن كان المطلوب إثبات عدم كون المقبولة دليلاً على الاشتراط، لا كونها دليلاً على عدمه.

---

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة 27: 137، كتاب القضاء، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى: ح1.
(2) تمسّك به الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: 81.
(3) راجع المصادر السابقة حول الحديث عن خبر أبي خديجة.
(4) الخوئي، التنقيح، الاجتهاد والتقليد: 226؛ والفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: 80؛ والجزائري، النور المبين: 119.
(5) المرعشي النجفي، القول الرشيد1: 423.

المناقشة الثانية: ما أفاده السيد الخوئي أيضاً وغيره من أن الرواية ضعيفة السَّند بابن حنظلة نفسه؛ إذ لم يرد فيه توثيق في المصادر الرِّجالية، والرواية الواردة في توثيقه ثمّة في سندها يزيد بن خليفة، وهو غير موثّق إلاّ على مبنى توثيق من يروي عنه أحد المشايخ الثلاثة ونحو ذلك، والمبنى مرفوض في علم الرجال[1].

أمَّا القول بعمل الأصحاب بالرواية، ولهذا سمّيت بالمقبولة، وهو يجبر ضعفها السندي، فقد اختلفت كلمات الخوئي فيه بين كتبه، ففي بعضها أقرّ بذلك ورآه موجباً لإمكان الأخذ بها، فيما رفض ذلك في بعض كتبه الأخرى[2].

المناقشة الثالثة: إن كلام الإمام (ع) في المقبولة إنَّما جاء بحسب فرض السائل وكلامه لا ابتداءً منه، ومعه فلا دلالة فيها على الاشتراط[3].

ويجاب: إن السائل قد سأل أولاً عمّن رجع إلى السلطان لحلّ مشكله القضائي، فنهاه الإمام (ع)، ثم سأله : فكيف يصنعان؟ فأجاب بجملة الشاهد، فلم يقع فرض في كلام السائل، بل طلب بيان ما يجب فعله بوصفه قاعدة عامة، فيكون التذكير في لسان الإمام ابتدائياً لا تابعاً لكلام السائل.

---

(1) الخوئي، التنقيح: 226؛ وانظر: النظفري، إيضاح الحجة1: 68، وحول ابن حنظلة في المصادر الرجالية والدرائية راجع: الشيخ حسن، منتقى الجمان1: 19؛ والتفرشي، نقد الرجال3: 353؛ والبروجردي، طرائف المقال1: 544؛ والخوئي، معجم رجال الحديث1: 31 ـ 34 و. .

(2) الخوئي، مصباح الأصول3: 409 ـ 410، حيث ذهب هناك إلى الأخذ بها لتلقي الأصحاب لها، فيما رفض سندها وكذلك عَمَل الأصحاب بها في التنقيح، مباحث الاجتهاد والتقليد: 143 ـ 144.

(3) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 281.

الرواية الثالثة[1]: خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنَّ امرأتي تقول بقول زرارة ومحمد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما؟ فقال: ما للنساء وللرأي والقول لها، إنهما ليسا بشيء في ولاية، قال: فجئت إلى امرأتي فحدثتها، فرجعت عن ذلك القول»[2].

وتقريب الاستدلال بالرِّواية ظهورها في عدم اعتبار رأي المرأة، ما يعني أنها ليست أهلاً للفتوى[3].

ويناقش أولاً: بضعف الرِّواية سنداً[4].

وهذه المناقشة في محلّها، ففي سندها عامر بن عبد الله بن جذاعة الذي لا سبيل لتوثيقه إلا على مبنى كامل الزيارات، وليس بثابت، مع أنه من مشايخه غير المباشرين[5]، ولعلّه لهذا لم يوثقه ـ مثلاً ـ السيد تقي القمي المعاصر[6].

هذا، إضافةً إلى أنّ في الرواية طعناً بزرارة ومحمد بن مسلم، ما يدخلها في سياق التعارض مع روايات كثيرة أخرى مادحة، ويضعّف من قوّتها السنديّة.

وثانياً: إن مسألة الاستطاعة إنما تدور في أصول الدين التي لا يجوز الاعتماد فيها على التقليد، بل لابد من البرهان، وإلا لزم عدم اعتدادها

---

(1) أفردنا هذه الرواية بالذكر، نظر لأخذها ـ منفردةً ـ دليلاً مستقلاً لدى بعض الفقهاء.
(2) الطوسي، اختيار معرفة الرجال للكشي1: 393، طبع مؤسسة آل البيت.
(3) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 282؛ واللنكرودي، الدر النضيد1: 434؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد1: 425.
(4) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 282.
(5) الخوئي، معجم رجال الحديث10: 212 ـ 213.
(6) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين1: 30.

في الفروع حتى بالنسبة لعملها هي نفسها، وهو معلوم البطلان[1].

إلاَّ أنَّ هذه المناقشة في غير محلّها، وذلك أن محلّ الشاهد في الرواية هو البون الشاسع الذي يعقده الإمام عليه السلام بين النساء والرأي كأنه يسخر منهنّ، ويراهنّ دون هذا الشأن، ومعه لا فرق في موضوع البحث بين كون الأمر اعتقادياً أو فرعياً، إذ لو كانت القضية قضية عدم جواز التقليد لما صح له عليه السلام ذكر ما قال، بل كان لابد له من الإشارة إلى عدم الحقّ لها في الأخذ بقول زرارة ومحمد بن مسلم، بل عليها النظر أو اتخاذ وسيلة أخرى، فلسان الرواية يدفع ما قيل في هذه المناقشة.

الرواية الرابعة و. . . جملة النصوص الدالّة على أن المرأة ناقصة العقل، وأنها عيّ وعورة، وأن الشارع لا يراها في الرأي كالرجل، وما جاء في باب الشهادة من علّة عدم الأخذ ـ أحياناً ـ بشهادتها منفردةً وما شابه ذلك، من عدم مشاورتها أو مع مخالفتها وما شابه ذلك، من مثل عدم تصدّيها للنبوَّة أو الإمامة[2]، وعدم معهودية تولية المعصومين لها في شيء، حتى مع وجود عالمات و. . .، فإن جملة هذه النصوص تكوّن وعياً رادعاً عن بلوغها مكانة المرجعية ومنصب الإفتاء[3].

ونذكر هنا المهمَّ من هذه الروايات على الشكل الآتي:

---

(1) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 282.

(2) ذكر الاشتهاردي المعاصر لتأييد قوله: أنه لم تره أي رواية في كون الزهراء «حجَّة على الخلق، مع علوِّ مقامها»، فراجع له: مدارك العروة1: 146.

(3) السيد المجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: 613؛ والسبزواري، مهذِّب الأحكام1: 40؛ والراضي النجفي تحليل العروة 396؛ ومحمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد) 35؛ والمرتضوي اللنكرودي، الدر النضيد1: 432، 434، 435؛ وعلي دناه الاشتهاردي، مدارك العروة1: 145؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد1: 425 ـ 426؛ ومحمد الشيرازي، الفقه1: 217، 218.

الرواية الأولى: عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): إنما المرأة لعبة، من اتخذها فلا يضيعها»[1].

الرواية الثانية: في وصية النبي (ص) لعلي (ع) قال: «يا علي! ليس على النساء جمعة... ولا تولّي القضاء، ولا تستشار، و...»[2].

الرواية الثالثة: عن علي (ع) في النهج: «يأتي على الناس زمان لا يقرب فيه إلاّ الماحل... فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان...»[3].

الرواية الرابعة: عن علي أمير المؤمنين في رسالته إلى الحسن (ع): «إياك ومشاورة النساء، فإنَّ رأيهن إلى الأفن، وعزمهن إلى الوهن...»[4].

الرواية الخامسة: عن أمير المؤمنين علي (ع): «... ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن أعراضكم، وسببن أمراءكم وصلحاءكم، فإنهنّ ضعاف القوى، والأنفس، والعقول...»[5].

الرواية السادسة: وعن علي (ع): «معاشر الناس! إن النساء نواقص الإيمان، نواقص العقول، ونواقص الحظوظ... وأما نقصان عقولهنّ فشهادة الامرأتين منهنّ كشهادة الرجل الواحد...»[6].

---

(1) وسائل الشيعة 20: 167، مقدمات النكاح، باب 86، ح2.

(2) المصدر نفسه: 212، باب 117، ح6.

(3) نهج البلاغة 4: 23، تحقيق محمد عبده.

(4) الكليني، الكافي5: 338 و517؛ ونهج البلاغة3: 56؛ والحرّاني، تحف العقول: 86؛ والشريف الرضي، خصائص الأئمة: 117؛ ووسائل الشيعة 20: 65، 182؛ والنوري، مستدرك الوسائل8: 348، و14: 183؛ والكراجكي، كنز الفوائد: 177 و..

(5) الكليني، الكافي5: 39.

(6) وسائل الشيعة2: 344، وانظر المسترشد، ابن جرير الطبري: 418 و..

الرواية السابعة: عنه (ع) أنه قال: «النساء عيّ وعورة، فاستروا العورة بالبيوت، واستروا العيّ بالسكوت»[1].

وهذه المجموعة من النصوص التي عدَّها السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عمدة الدليل على عدم تقليد المرأة[2] قابلة للمناقشة من جهات عديدة جداً، ما قد يستدعي الإطالة في البحث، إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى نقاط:

النقطة الأولى: إن هذه الروايات، بأجمعها، ضعيفة السند إما بالإرسال، كما في ما ورد منها في نهج البلاغة، أو بعدم معرفة بعض الرواة أو ضعف بعض الطرق، فلم يصحّ منها ـ عند التحقيق ـ أي رواية إلا ما سنورده.

و بيان ذلك:

أ ـ أن ما دلَّ من النُّصوص على نقصان عقل المرأة، أو ضعفه، ضعيف، فخبر مالك بن أعين (الرواية الخامسة المتقدِّمة) ضعيف السَّند بالإرسال جداً، وفق ما جاء في الكافي، وكذلك الحال في الرواية السادسة، إذ قد ذكرت في نهج البلاغة ووسائل الشيعة وغيرهما مرسلةً.

ب ـ أما ما دلّ على النَّهي عن مشاورة النساء، أو المشاورة والمخالفة، فوصية النبي (ص) لعلي (ع) ضعيفة السند بحماد بن عمرو وأنس بن محمد، فهما مجهولان[3]، لا فرق في ذلك ما جاء في وسائل الشيعة أو من لا يحضره الفقيه أو الخصال. وأما رواية النهج

(1) وسائل الشيعة20: 66، النكاح ومقدماته، باب 24، ح4 و6.
(2) محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مصباح المنهاج، مصدر سابق: 35.
(3) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث4: 151، و7: 235.

(الرواية الثالثة) فهي ضعيفة السند بالإرسال. وأما وصية الإمام علي (ع) لولده الحسن (ع) (أو لولده محمد بن الحنفية وفق بعض الروايات) فلها غير سند، أحدها ضعيف بالإرسال بعد أبي عبد الله الأشعري، وثانيها ضعيف بالإرسال بعد العاصمي، أما ثالثها فضعيف ـ لا أقل ـ بعدم معرفة علي بن عبد بل إهماله حسب الظاهر[1]، أما رابعها فهو سند نهج البلاغة المرسل، وكذا الحال في سند الحراني في تحف العقول، حيث يبتلى بالإرسال، وخبر أبي عبد الله البرقي مرفوع، وخبر يعقوب بن يزيد مرسل، وخبر عمرو بن عثمان مرسل، وخبر جابر ضعيف ـ لا أقل ـ بعمرو بن شمر الضعيف جداً. [2]، وهكذا خبر إسحاق بن عمار للرفع، وخبر يعقوب بن يزيد للإرسال والرفع، وخبر الواسطي للرفع، وخبر عمرو بن عثمان للإرسال وعدم معرفة بعض الرواة بل ضعفهم[3].

ج ـ أما رواية العيّ والسكوت، فهي ضعيفة بإرسال الصَّدوق من جهة أحد سنديها، وإرسال الطُّوسي في الأمالي من جهة سندها الآخر،

(1) المصدر نفسه13: 82.

(2) أنظر: رجال النجاشي: 128، 287؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: 94؛ 378؛ والخوئي، معجم رجال الحديث14: 116 _ 117 و. .

(3) أنظر أكثر هذه الروايات في وسائل الشيعة 20: 167 _183؛ وانظر ما جاء في مضمون بعضها في فيض القدير للمناوي 4: 347، وإن ذكر أنَّ خبر شاوروهن وخالفوهن مشهور لا أصل له، وكشف الخفاء للعجلوني 2: 3، 37؛ وتهذيب الكمال للمزي 6: 45؛ ومسند أحمد بن حنبل 2: 66؛ وصحيح مسلم1: 61؛ وسنن ابن ماجة2: 1327؛ وسنن أبي داود 2: 408؛ والسنن الكبرى للبيهقي 10: 148؛ وكنز العمال للهندي 16: 386؛ وتفسير ابن كثير1: 343؛ والروايات في المصادر السنية حالها سنداً ودلالةً حال الروايات الشيعية، بل في كثير منها حصر نقص العقل بمسألة الشهادة في القضاء، وهو ما يفتح المجال أكثر للجدل بما لا نطيل فيه فعلاً، والملحوظ أن كثرة المصادر السنية لا تدل على كثرة الأسانيد، بل أكثرها ينقل بعضه عن بعض.

إضافةً إلى عدم معرفة أبي المفضل على تقدير كونه الخراساني، وتضعيفه على تقدير كونه الشيباني[1]، نعم هناك رواية معتبرة السند تبيّن أن المرأة عورة، لكن هذا لا علاقة له بضعف الرأي و. .

نعم، الرواية الأولى عن السكوني معتبرة السند على المعروف.

وهكذا الرواية التي يرويها الكليني عن الصادق (ع) قال: «ذكر رسول الله (ص) النساء، فقال: اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر، وتعوّذوا بالله من شرارهن، وكونوا من خيارهنّ على حذر»[2].

النقطة الثانية: إن هناك نكتة ـ تجدر ملاحظتها في هذه الطائفة من الروايات ـ وهي نكتة تضعف درجة الوثوق بها، وحيث كان الثابت عندنا حجية الخبر الموثوق لا الثقة كان من الضروري رصد درجة الوثوق هنا.

والنكتة التي نثيرها في المقام أن رواة هذه النصوص هم من الرجال، والرجال ـ سيما في الثقافة القديمة ـ لهم مصلحة كبيرة في إثارة هذا النوع من النُّصوص، وبناءً عليه، فاحتمال وضعها من جانب الرواة يغدو أكبر قياساً بالموضوعات الأخرى، ما يعوِّق الوثوق بها مع كثرتها، سيما بعد افتراض ضعفها السندي، وهذه النكتة كبروية مهمَّة، تساعد على إضعاف قوّة الضخّ الاحتمالي في الروايات نتيجة كثرتها.

ويضاف إلى ذلك ـ بعد الضعف السندي للروايات ـ أنّ اللاَّفت في هذا النوع من النصوص وروده بكثرة عن أمير المؤمنين علي (ع)، وقد أدّى ذلك إلى ظهور تفسير لدى بعضهم في كون المراد من المرأة، هنا،

---

(1) أمّا الخراساني فراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث 23: 64، وأمّا الشيباني، فراجع: رجال النجاشي: 396؛ والعلامة الحلي، خلاصة الأقوال: 403؛ والبروجردي، طرائف المقال 1: 140 و. .

(2) وسائل الشيعة 20: 179، مقدمات النكاح، باب 94، ح1، وهناك روايات أخرى بمضمونها بعضها ضعيف السند بالإرسال كخبر الحسين بن المختار، وكذا خبر المطلب بن زياد، وخبر عمرو بن عفّان.

عائشة زوج النبي (ص)، فتكون الروايات إرشاداً إلى امرأة بعينها لا مطلق المرأة، ونحن لا نريد ترجيح هذا الفرض فعلاً، بقدر ما نريد القول: إن هناك احتمالاً آخر أيضاً في أن تكون الروايات ـ وهي ضعيفة ـ من وضع بعض الشيعة ضدّ عائشة، بمعنى أنهم ينسبون هذا الكلام إلى علي (ع) في مطلق المرأة استطراقاً لتضعيف عائشة، وظهور هذا الاحتمال المعزّز بكثرة الروايات عن علي (ع) وإن لم يقم عليه دليل، غير أنّه ـ ما دام منطقياً وتقتضيه طبيعة الأشياء ـ يضعّف ـ كما قلنا ـ من قوّة الضخّ الاحتمالي في النصوص، فيمنعها ـ إلى جانب الضعف السندي ـ عن تحصيل الوثوق رغم بعض الكثرة النسبية فيها.

النقطة الثالثة: إن الرواية الصحيحة للكليني، المشار إليها في هذا المقام، لا دلالة لها على ما نحن فيه أصلاً، فإنَّ الظاهر منها، لا أقلّ من عدم الظهور في غيره، حالة العلاقة الزوجية، فإن المنصرف إلى الذهن من سماع هذا النصّ هو تلك الصورة، ومن غير البعيد وجود خصوصية هناك تختلف تمام الاختلاف عن الرجوع إلى متخصّص في العلوم المختلفة إذا كان امرأة، ومثل هذه الرواية في الظهور في الدائرة الأسرية جملة من الروايات الأخرى.

وعلى المنوال نفسه، مثل خبر السكوني الصحيح السند على المعروف وغيره ممّا صحّ سنده؛ إذ إنّ التعبير بجملة: من اتخذها، شاهد واضح على أنّ المراد الحديث عن العلاقة الزوجية أو الفردية بين الرجل والمرأة، لا العلاقات العلمية أو غيرها، ما لا يصدق معه تعبير: اتخذها، وهذا ما يسلّط الضوء على كلمة: لعبة، الواردة في الرواية نفسها، ولهذا وجدنا الحرّ العاملي يدرج هذه الرواية في أبواب النكاح تحت عنوان استحباب إكرام الزوجة[1].

(1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 20: 167.

النقطة الرابعة: إننا لم نفقه ماذا يريد المستدلّ أن يعطينا بالضبط باستدلاله هذا؟!

أ - هل يريد إثبات كبرى عدم كونها كالرجل في الرأي، بمعنى أنّ كلّ رجلٍ أعلم من كلّ امرأةٍ دائماً، فهذا لا يدلّ على منع تقليدها إلاّ على القول بلزوم تقليد الأعلم، وربما لا نقول به، فيكون الاستدلال أخصّ من المدَّعى، علاوة على أنه لا يثبت المنع عن تقليدها لو لم يتصدّ الرجل للاجتهاد أصلاً، فضلاً عن اليقين خارجاً ببطلان هذا التعميم.

ب - أو يريد أن يثبت عدم جواز الرجوع إليها في القضايا العلمية، ما لازمه عدم الرجوع إلى النساء في كل قضية علمية؛ إذ لا معنى لتجزئة الدليل بلحاظ القضايا الفقهية والقضايا الطبِّية والاقتصادية وغيرها، بعد أن لم يكن فيه أي مؤشر على التحديد في القضايا الفقهية أو الدينية، فهل يقال بعدم جواز الرجوع إلى الطبيبة مع وجود الرجل لاحتمال الضرر المأمورِين عقلاً بدفعه؟! وأمثال ذلك من الفروض التي تلزم على تقدير الأخذ بالقاعدة المقرّرة في كلام هذا الفقيه وغيره، الأمر الذي يجعل الأدلّة الأخرى مخصّصة لهذا الدليل، ما قد يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

ج - ثم هل يريد جعل ذلك أمراً تعبّدياً أو حكاية واقعية؟ مع أن التعبُّد بعيد عن لسان هذه الأدلَّة المسوقة في قضايا خبرية واضحة. وبناءً عليه، فإن أريد تأكيد حقيقة غالبية في النساء، فلا يعني ذلك عدم جواز تقليد المرأة بعد شهادة أهل الخبرة والفقهاء بأعلميّتها مثلاً، فإن هذه الروايات لا تكون صادقةً في هذا المورد مع خروج هذه المرأة باليقين عن الطابع الغالبي في النساء، وهو مفروض مسألتنا. أما إن أريد بيان موجبة كليّة بمعنى أنّ النساء كلّهنّ لا يفقهن ولا علم لهنّ ولا وعي ولا ذكاء و.. فهو ما نقطع ببطلانه، ما يشكّل

قرينة من الخارج والعيان على عدم الصدور عن المعصوم(ع) أو لا أقلّ من ردّ علم الرواية إلى أهلها.

د ـ وقد يقال: إنّ الحالة الغالبة هي الموجبة لاتخاذ حكم عام حذراً من التورّط في اتّباع غير المؤهّلة، وهذا الاحتمال لا بأس به، لكنّه يواجه مناقشة، وهي أنه إذا كان نظر الإمام (ع) من التحفّظ عن الرجوع إلى المرأة حالتها الغالبة (المتخلّفة)، فإننا نسأل هل ما زال الوضع على ما كان عليه في عصر الحضور؟ ألم يحدث تطوّر أو تغيّر في الحالة الغالبة، يمنعنا على الأقل من التمسّك بإطلاق النصوص، ما دمنا نفسّره بالرعاية والحذر من التورّط نظراً لحالة غالبة متخلّفة؟!

وبعبارةٍ أخرى: نحن لا نريد هنا إثبات تاريخيّة تلك النصوص، بقدر ما نريد إثبات أن التعميم فيها، مع وجود نساء كفوءات عالمات، إنّما جاء ـ وفق الافتراض الذي نعالجه ـ حذراً من التورّط في الحالة الغالبة أو عيّنةٍ منها، ومعه ألاَّ يؤدّي ذلك إلى شلّ الإطلاق عند تغيّر الحالة الغالبة على وضع المرأة؟ فإذا كانت جملة «ما للنساء والرأي»، قد أطلقت باعتبار الحالة الغالبة لتمنعنا عن الرجوع حتى إلى العالمة الفاهمة واقعاً من النساء، فإنّ هذه الجملة عينها سوف يشلّ إطلاقها حينما تصبح الحالة الغالبة على العكس تماماً، وإلا كان خُلْف فرض كون التعميم احتياطياً بلحاظ الحالة الغالبة، كما هو واضح.

النقطة الخامسة: إن عدم معهودية تولّي المرأة النبوّة أو الإمامة، أو نحو ذلك، لا يفيد في هذا المقام شيئاً؛ إذ لعلّ لهذين المقامين خصوصية مميزة، تضاعف من حجم الشروط فيهما، وهو أمر محتمل جداً، سيما بعد اصطباغهما بطابع غيبي، فتسرية الحكم من النبوّة و.. إلى ما هو دونها عمل يقع على النقيض من قياس الأولوية، فلاحظ.

هذا، إضافةً إلى أنّ منصب النبوَّة أو الإمامة يختلف تماماً عن الإفتاء، ففي النبوّة ما هو أكثر من نقل فتوى أو حكم، بل فيها ولاية وتغيير وما شابه ذلك، على خلاف الحال في الإفتاء المتمحّض لعرض نظريات علمية بحتة لا غير، ما لا علاقة له بولاية أو عمل ميداني، كما سنشير إليه قريباً.

النقطة السادسة: إن عدم معهودية تولية النبي (ص) والأئمة (ع) لواحدةٍ من النساء أمرٌ لا يصحّ دليلاً في المقام، والسبب في ذلك ظاهرة الأميّة النسوية واسعة النطاق في مجتمع المسلمين، ما يجعل المرأة العالمة بمثابة الأمر النادر الذي إن لم يُرجِع إليه المعصوم لا يكون ذلك منه إلا لندرة الابتلاء، وهذا معناه أنّ عدم الإرجاع قد يكون لندرة المرأة العالمة، مع الاعتراف بمبدأ وجودها، إضافةً إلى عدم الحاجة إلى هذا الإرجاع، أو اعتماداً على مقتضى السيرة العقلائية الحاكمة بالرجوع للعالم، ذكراً كان أو أنثى، وعدم توليتها القضاء أو غيره أجنبي عن بحثنا، كما أشرنا ونشير لاحقاً.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله وغيره من أن مذاق الشارع قد انعقد على أن الوظيفة المرغوبة للمرأة هي التحجّب والستر والتّصدّي للأمور البيتية، من دون التدخّل في ما ينافي ذلك، والإفتاء فيه مثل هذه المنافاة، فإنه موجب لاختلاطها بالرجال وسماع صوتها لهم وما شابه ذلك، فإذا لم يكن يرضى بإمامتها للجماعة كيف يرخّص بتصدّيها للإفتاء والقيام بأمور المسلمين والزعامة الكبرى[1]؟!

---

(1) الخوئي، الرأي السديد: 85؛ التنقيح: 226؛ وفقه الشيعة: 153 ـ 154؛ وانظر: محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: 612 ـ 613؛ وهاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار 5: 68؛ واللنكرودي، الدر النضيد 1: 432 ـ 433؛ والاشتهاردي، مدارك العروة 1: 144؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة: 81؛ والمرعشي النجفي، القول الرشيد1: 423 ـ 424، 426 ـ 427؛ والمظفري، إيضاح الحجة 1: 68 ـ 69؛ والميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة 1: 59.

وقد تعرّض هذا الوجه لمناقشات كثيرة، ويمكن تعرّضه لغيرها أيضاً، وهي:

أولاً: إن الشواهد التي ذكرها المستدل لم تثبت في الفقه الإسلامي بشكل حاسم، بل وقع فيها خلاف بين الفقهاء أنفسهم، عدا أمر الحجاب، ومعه كيف نشيد حكماً من نوع عدم جواز الإفتاء والتقليد على معطيات من هذا القبيل؟![1].

وهذه المناقشة، بهذه الصياغة، لا بأس بها، بيد أنه يمكن تطويرها قليلاً بالقول: إن السيد الخوئي نفسه لا يقول بحرمة سماع صوتها ولا بحرمة اختلاطها، إذا لم يصاحب محرماً آخر، كما لا يقول بوجوب تصدّيها للشؤون البيتية بالعنوان الأولي[2]، فكيف التزم بأنّ مثل هذه الأمور غير الثابتة عنده نفسه يمكن أن يثبت بها حكم شرعي آخر؟!

وهذه المناقشة بصياغتيها ربما يجاب عليها بأن السيد الخوئي لا يريد الاستدلال على عدم مشروعيّة تقليد المرأة بأحكام إلزامية متعلّقة بالعيّنات التي ذكرها، بل يريد حشد شواهد على تحديد مذاق الشارع، وأنه أكثر رغبةً في انشغالها بالشأن المنزلي من تصدّيها للشأن العام، وهذا كافٍ بالنسبة إليه حتى لو لم يثبت الإلزام في الموارد المذكورة.

وهذا الردّ مناقش بأن مبدأ الرَّغبة المذكورة، إن دلّ، فإنما يدل على عدم وجوب أو عدم استحباب تصديها لشأن الإفتاء، لا عدم مشروعية تقليدها أو حرمة إفتائها على تقدير التصدّي، وبينهما فرق واضح، فإن الأوّل من شؤون الحكم التكليفي، فيما الثاني من شؤون الحكم الوضعي، وفي جانبٍ منه حكم تكليفي مختلف.

---

(1) محمد مهدي شمي الدين، الاجتهاد والتقليد، 283.

(2) الخوئي، صراط النجاة 1: 320 ـ 321، ص870، وله أيضاً منهاج الصالحين2: 260، م1234.

ثانياً: إن الدليل أخصّ من المدَّعى، ذلك أن الإفتاء لا يستلزم الاختلاط بالرجال، أو التورّط في السفور وتركِ الحجاب دائماً، بل يمكن تصوّره مع المحافظة على هذا الشأن[1].

وهذا الوجه تام أيضاً، وما اعتيد في المُفتي أن يختلط بغير جنسه شأن إداري خارجي يمكن إعادة تكييفه وفق الحكم الشرعي، على تقدير حرمة الاختلاط، وليس بحرام. . ، وقد أثبتت تجارب خارجية إمكانيّة ذلك.

ثالثاً: إن عدم إمامة المرأة للصلاة لا علاقة له بما نحن فيه، فلعلّ في الصلاة خصوصية وهي شأن تعبُّدي[2]، أو لعلَّ ذلك من ناحية كون إمامة الجماعة تعبيراً عن منصب في المجتمع الإسلامي لم يكن يتصدّى له غير أولي الأمر من المسلمين أو ما شابه ذلك، فهل يستدلّ بهذا الدليل للمنع عن الأخذ برواية المرأة أو الرجوع إليها في مختلف شؤون الحياة، بوصفها من أهل الخبرة، وربما تتحوّل إلى رمز اجتماعي، بحجّة المنع عن إمامتها؟!

ونحن نستغرب كيف تشدّد السيد الخوئي في الأولوية في باب القضاء مع أنه أبعد عن التعبُّدية من باب الصلاة؟! كما نستغرب من الذين

---

(1) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد 5 ـ 6: 166؛ ومحمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: 283؛ وتقي القمي، مباني منهاج الصالحين 1: 30؛ ومحمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: 125؛ والجزائري، النور المبين: 119 ـ 120.

(2) محمد الجيلاني، شرطية الذكورة في المُفتي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، عدد 5 ـ 6: 166؛ وراجع: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: 165؛ وقد اعتبر الجزائري في النور المبين: 120، أنَّ الخصوصية تكمن في رؤية الرجل المأموم المرأة حال ركوعها وسجودها من خلفها، وفيه محذور، وهو جيد لولا أنّه يمكن رفعه بالساتر الذي حكموا بجوازه في الجماعة بين الرجال والنساء، ولعلّه يمكن الدفاع عنه.

يتمسّكون بمثل هذه الأولويات هنا، كيف يمنعون مثلاً تصدِّيها للإفتاء ويسمحون بأن تكون مالكةً مثلاً لشركة اقتصاديّة متعدّدة الجنسيات، بحيث تتحكّم فيها بمصائر الناس؟! أو تكون مستشارةً لشؤون الأمن القومي للدولة الإسلامية! أو تكون ناشطةً اجتماعية وثقافية تقود مشروعاً فكرياً تغييرياً ما دامت بعيدة عن عنوان التقليد، أو ما شابه ذلك من عشرات الأمثلة المحكوم بجوازها في الفقه لا أقلّ عند الأغلب، فلو كان هناك دليل على التمييز قبلنا به، فنحن لا نؤمن بالقياس، أمّا أخذ الأولوية في جانب وإهمالها في جانب آخر، فهو غير واضح إنصافاً.

رابعاً: إن التمسّك بدليل المنع عن إمامة المرأة يثبت عدم جواز تقليد الرجال لها لا النساء، فإن إمامتها لهنّ ثابتة على ما هو التحقيق، فكيف يمكن البتّ عموماً بعدم جواز تقليدها مطلقاً؟!

وقد أجاب الفقيه المعاصر الفاضل اللنكراني عن هذا الإشكال الذي أثاره هو نفسه، بدعوى عدم الفصل، فبعد عدم جواز تقليد الرجال لها لا يجوز للنساء تقليدها[1].

وكلامه غير واضح، فمن أين نجزم بعدم الفصل، والمسألة متأخّرة، غير مبحوثة في كتب الفقهاء، كما أثبتنا في البحث التاريخي المتقدّم؟! وهل انعقد عليها إجماع مركّب أو قريب منه وهي جديدة بينهم؟! أو هل قام دليل أو ارتكاز يمنع هذا الفصل؟! إنّ مجرّد عدم معهودية هذا الفصل في المسار التاريخي للإفتاء لا يسوّغ منعه فقهياً لو قام عليه دليل، فإن عدم المعهوديّة لا يعطي سوى استغرابٍ أو استبعادٍ ذاتي لا يقف أمام الأدلّة على تقدير ثبوتها.

---

(1) الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة: 81؛ وقد ذكر الجزائري في النور المبين: 120 الإشكال دون ذكر ردّه، الظاهر في تبنّيه له.

الوجه الرابع: التمسّك بقانون دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ما يعني لزوم الإتيان بمورد التعيين وهو هنا الرجل[1].

ويرد عليه: إن دوران الأمر كذلك مشروطٌ بحصول الشك وفقدان الدليل، والحال أننا نملك مطلقات وعمومات وسيرة عقلائية راسخة، كما أننا ناقشنا تمام الأدلَّة كما ظهر وسيظهر، ومعه لا معنى للرجوع إلى الأصول العملية بعد فرض قيام الأمارات المعتبرة.

الوجه الخامس: التمسّك بالسيرة المتشرّعية القائمة على عدم تصدّي المرأة لشؤون القضاء والإفتاء ونحو ذلك، فإن المتشرّعة يرفضون مثل هذا التصدّي للمرأة، رغم وجود مجتهدات ولم يعهد منهم الترحيب بمثل ذلك، ما يكشف كشفاً إنياً عن عدم جعل هذه المناصب لها في الشريعة الإسلامية[2].

ويناقش بأن شرط دلالة السيرة المتشرعية انعدام احتمال وجود منشأ آخر لها غير صاحب الشريعة وتعاليمه، وتوفّر أمر من هذا النوع في غاية البعد هنا، فإن الثقافة السابقة، سواء في المجتمع الإسلامي أم في غيره، لم تكن ثقافة غير ذكورية، بل كان ينظر للمرأة عادةً على أنها غير مؤهّلة للتَّصدِّي لمناصب من هذا النوع، لندرة المؤهلات، وقلّة المتعلّمات منهن، وتفشي الأمية بينهنّ على نطاق واسع، بحيث كان نظام الحياة الاجتماعي، وطبيعة الحياة الاقتصادية يمنعان عن تصدّيها لذلك، سيما في العقل العربي المتحسّس من هذا الموضوع، ومن موضوع المرأة عموماً.

وهذا معناه أننا لا نحرز سيرةً متشرّعيةً مؤسّسةً من جانب الشارع،

---

(1) الميرزا هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار5: 67، 69؛ ومحمد الشيرازي، الفقه 1: 218.

(2) أشار إلى دليل السيرة إشارة إجمالية موجزة السيد محمد الشيرازي في كتاب الفقه 1: 218؛ والسيد عبد الأعلى البزاوي، مهذب الأحكام 1: 39.

كما هي الحال في العبادات، بل سيرة عفوية ناشئة عن ثقافة اجتماعية عامة كانت قبل الإسلام، وبقيت في المجتمع الإسلامي وغيره، ككثيرٍ من العادات الأخرى.

نعم، ثمة تساؤل كبروي وعام، وهو أنه لو كان الإسلام يسمح للمرأة بالتصدّي، لصدر منه شيء من هذا القبيل، فمن الغريب أننا لا نجد نصوصاً إسلامية تدعم صيرورة المرأة قاضيةً أو مفتيةً أو حاكمةً أو متصديةً لشؤون الرجال، فلو كان هذا جائزاً لبيّنته الشريعة وكشفت خطأ الاعتقاد العام الزائف عن المرأة. ولمّا لم يتبيّن، عرفنا إمضاء الشارع لهذا التوجه الاجتماعي العام وهذا المرتكز العام الراسخ إزاء المرأة، وهو المطلوب.

والجواب عن هذه الملاحظة يمكن أن يكون عبر ذكر نقاط:

أولاً: هناك فرق بين تجويز الإسلام شيئاً وبين دعوته له، فمن الممكن أن يجيز الإسلام عملاً ما إلا أنه لا يدعو له، وما أكثر المباحات التي لا يدعو لها الدين ولا يركّز عليها، بل يكفيه فيها بيان عام يرشد لإباحتها.

ثانياً: إننا لا نحرز امتعاض المتشرّعة من تولّي المرأة على تقدير كفاءتها، وعلينا أن نفكّك الظاهرة بشكل أكبر، فإذا كان الفقه السنّي مجيزاً إفتاء المرأة، وكان دخول عائشة زوج النبي (ص) على هذا الخطّ قد سعى إلى إيجاد موقف إيجابي لهم إزاء هذا الموضوع، ولم نجد نصوصاً شيعية مؤكّدة تدعم ذهاب أصحاب الأئمة وفقهاء الطائفة الشيعية في القرون الخمسة الهجرية الأولى إلى عدم الرجوع إلى المرأة في الإفتاء، وإذا لم ينقل لنا التاريخ امرأةً تصدّت للإفتاء في الوسط الشيعي ـ فضلاً عن غيره ـ خلال تلك الحقبة وجوبهت بالويل والثبور، وإذا كان مقام الإفتاء مقام نقل العلم والرجوع إلى أهل الخبرة لا مقام حكم وولاية كما أشرنا مراراً. . . مع ذلك كلّه، كيف يمكننا الجزم بوجود ارتكاز

سلبي إزاء إفتاء المرأة لم يواجهه الشارع حتى يكون ذلك منه علامة الإمضاء والإقرار؟!

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نريد هنا إحراز عدم وجود سيرة، بل يكفينا عدم الإحراز، فليلاحظ ذلك جيداً، ومما يشهد له ـ ولو بدرجة ضعيفة ـ الترحيب الديني مؤخراً ببعض الأنشطة النسوية بعد أن تغيّر حال المرأة.

ثالثاً: إن الفقه قانون ينظّم الحياة كيفما كانت، ومن غير المعلوم أن هدف الفقه الإسلامي حصول تنمية في المجتمع لنقله مثلاً من المجتمع الزراعي إلى الصناعي، أو من الصناعي إلى ما بعد الصناعي (المعاصر)، وهذا موضوع بالغ الحساسية نَكِلُ البرهنة عليه إلى مجال آخر من علم الكلام الجديد، لكن وفقاً لذلك يمكن القول: إن عدم ضخّ الفقه الإسلامي روح البعث والنشاط في المجتمع النسوي لتشكيل كيانات نسوية وتأمين حضور نسوي فاعل في الاجتماع الإسلامي، إنما جاء لأنه غير معني بذلك، إذ ذلك تابع لمسيرة التطور الطبيعية للمجتمع من الناحية العلمية والثقافية، وليس من المعلوم تدخّل الفقه في قضايا من هذا النوع.

نعم، يمكن أن يتدخل الإسلام عموماً في إفساح المجال لتكوّن ثقافة من هذا القبيل من دون الرَّدع عنها، وهذا أمرٌ آخر، أما الإسهام في صنع هذا الواقع الجديد، فلعلّه موكول إلى البشر أنفسهم تبعاً لظروفهم ووعيهم وثقافتهم.

ولا نريد هنا إثبات السالبة الكلية بين الإسلام وموضوع التنمية بهذا المعنى المشار إليه، بل إثبات السالبة الجزئية، المساوق لمنع الموجبة الكليّة، ولا أقلّ من عدم إحراز اهتمامه بهذا الأمر هنا.

رابعاً: ثمّة خلط كبير يقع في بعض المصنَّفات الفقهية ذات الدرجة الثانية غالباً، وغير المتّصفة بالتَّخصُّص، عبر حشد معطيات فقهية كثيرة

قد يقال: إنها لا تقع لصالح المرأة، مثل: إمامة الجماعة، والشهادة، والقضاء، وتولّي السلطة والقيادة، و... آخذين هذا الحشد بنصوصه الدينية أخذ المسلّمات، من دون تفكيك معطياته كلاً على حدة، وهذا ما أوجب في بعض الموضوعات التباساً هائلاً، بل أوجب التورّط في ما يشبه القياس من دون دراسة متأنية، فقد اتخذوا من القضاء، والشهادة، وإمامة الجماعة عناصر ثلاثة لتكوين نظام ردع فقهي للمرأة عن مجالات أخرى، والحال أنه من الممكن أن يكون لهذه الثلاثة خصوصيتها، بل يمكن أن لا تكون ثابتة أصلاً، كما هي الحال في القضاء على احتمال قوي، وفي تولّي السلطة، فلا يصحّ إرسال الشواهد إرسال المسلّمات، والتمسّك في كل محور بالمحور الآخر، والاتكاء على نصوص ضعيفة سنداً، وبعضها ضعيف دلالةً، لتعميم أحكام في مجالات مختلفة، يسوِّغ ذلك كلّه الارتياح النفسي المنبثق من موافقة المشهور عند المتأخرين.

في المقابل، هناك تغييب لبعض المعطيات التي تكون لصالح المرأة، ومن شأنها أن تساعد في تكوين صورة مختلفة عنها، وتصوّر ممارسة عامة لهذه الصورة قد يغيّر نظرتنا للأمور، غاية ما في الأمر أنه لا توجد لها ممارسات اجتماعية، وذلك بسبب ضغط اجتماعي واسع على المرأة، لا أساس له في الفقه الإسلامي حتى على المعروف بين الفقهاء أنفسهم.

خامساً: لنفرض وجود ارتكاز عام ضدّ تصدّي المرأة لمجالات الحياة الاجتماعية وشؤون المناصب والولايات والإدارات و.. ونفرض عدم قيام الإسلام بمواجهة هذا الارتكاز، إلا أن هذا لا يفيد شيئاً هنا، والسبب أن الإفتاء، بما بوصفه لا علاقة له بالمنصب أو الولاية، وأن هذه العلاقة المركوزة في الأذهان اليوم علاقة تاريخية نشأت عبر التلازم الطويل بين المفتي والحاكم والقاضي والمجتهد في التاريخ الشيعي، فقد

كان مراجع التقليد قضاةً، ومفتين، وحكّاماً (بالمعنى الفقهي)، ومتولّين لشؤون الأخماس والزكوات و. . . ومتصدّين ـ لا أقلّ بعضهم ـ لشؤون السياسة والاجتماع، وهذا التصاحب التاريخي بين المرجعية العامة للفقيه وإفتائه هو ما أدّى إلى تصوير الإفتاء منصباً أو ولاية، فيما لا علاقة له بذلك بتاتاً، إنما هو نحوٌ من رجوع الجاهل إلى أهل العلم، وسؤالهم عمّا اعتقدوه بعد نظرهم في ما تخصّصوا فيه، فهل الرجوع للطبيب للاستشارة نوع من الولاية له أو منصب قيادي في المجتمع؟ أو هل التعلّم من المؤرخ أو الاقتصادي والاستفادة من خبراته علمياً نوع من الولاية له على الطرف الآخر؟!

نعم، التصاحب التاريخي والاندماج الزمني اللذين حصلا بين عناوين مختلفة، أدّيا إلى تصوّر المرجع أو المفتي والياً وله سلطنة على المجتمع بما هو مفتٍ، والحال أن الأمر ليس كذلك، وهذا معناه أن العناوين مفكّكة من حيث طبيعتها الفقهية، فإذا كانت للمرأة مكانة يمكن تقليدها معها جاز الرجوع إليها في شؤون الفقه، فيما يكون الحاكم أو المرجع العام شخصاً آخر هو الذي يسأل عن الموضوعات أو المنازعات أو غير ذلك، وعدم معهودية هذا النوع أو استغرابه إنما جاء بسبب الاقتران الأكيد عبر الامتداد الزمني لهذه العناوين بعضها مع بعض.

نريد بهذه الإطالة إعادة فهم مبسّط غير محمّل بإرث زمني لمفهوم الإفتاء، وهذا الفهم هو الذي تساعد عليه الأدلَّة، ومؤسّسة المرجعية ـ بوصفها هيكليّة إداريّة ـ هي الملزمة بالتكيّف مع الدليل لا العكس، ولعلّ هذا هو مراد من قال: إنّ البحث في إفتاء المرأة لا في إثبات سائر مناصب المجتهد لها كالمحقق الأصفهاني[1].

---

(1) الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد: 68؛ وتجد تصوُّراً معاكساً تماماً لتصوُّر الأصفهاني يرى الإفتاء ولاية عامة وتصرُّفاً في الأمّة عند هاشم الآملي في كتابه: مجمع الأفكار ومطرح الأنظار 5: 69.

لكن، لكي تكتمل الصورة الصحيحة لهذا الكلام ليغدو مقنعاً، من الضروري إعادة تكوين مفهوم التقليد، وكذلك فكّ العلاقة بين الإفتاء والتدخّل في القضايا الموضوعية، الأمر الذي صار رائجاً في المرحلة الأخيرة، بحيث غدا الكثير من الفتاوى تشخيصاً للموضوعات ـ بلغة الفتوى ـ أكثر من كونه رصداً للمجعولات الشرعية الكلية على الموضوعات الكلّية، كما أن موضوع الأعلمية قد يعوِّق بشكل بالغ اكتمال الصورة عند بعض، فلا بدّ من إكمال الصورة في أجزاء أخرى لكي يصبح هذا الكلام واضحاً، وهو ما نراه كذلك، وإن لم يكن مجال لبحثه بالتفصيل فعلاً.

من هنا، يجدر التركيز على أنّ التصوّر النهائي لموضوع من هذا النوع رهنٌ بإعادة تكوين مفاهيم على صلة به، وإلاَّ فإذا أصرّ باحثٌ على انحصار مفهوم مرجعية الإفتاء بالمعنى الذي للمرجع اليوم، سيما ما له من ولايات في شأن الأخماس والزكوات، بل والسياسات، والقضاء، والنفوذ الاجتماعي المهيمن بشكل بالغ وغير ذلك، فإنّ المناقشة الأخيرة قد لا تتمّ معه، وتبقى المناقشات الأخرى قائمة.

تلخيص واستنتاج

توصّلنا، من خلال رصد المعطيات المتوافرة، إلى أنّه يمكن للمرأة أن تكون مجتهدةً، كما يمكنها تقليد نفسها عند الاجتهاد، بل يجب عليها ذلك تكليفاً ووضعاً، ويمكن للآخرين تقليدها بلا فرقٍ بين الرجال والنساء، نعم، ولايتها وقضاؤها وشهادتها وإمامتها للجماعة أمرٌ آخر، فإذا قلنا بوحدة المرجعية الإفتائية والقيادة السياسية وحكمنا بعدم تولّيها السلطة لم يجز تقليدها، وإلاَّ جاز.

وبناءً عليه، فتصدّي المرأة، الجامعة لسائر شرائط الإفتاء، للمرجعية الإفتائية، جائز لا محذور فيه، وتقليدها كذلك، على أن لا يلزم منه أيّ محذور شرعيّ آخر، كما هو واضح.

العدالة ودورها في مسار فقه المرأة

محمد سروش(*)

تمهيد

تُعدُّ «العدالة» من المفاهيم القديمة والمتأصِّلة التي شغلت الفكر البشري. وما وَضْع القوانين عند البشر إلاَّ لإقامة النظام العادل، وتطبيق العدالة. وفي هذا المجال، تحسَّس المصلحون عدم «حاكمية العدالة»، فقاوموا مناهضيها، وتصدَّى علماء القانون للبحث في حقيقتها وبيان معاييرها، أما الفقهاء فقد كانوا في فسحة من توضيح مفهومها وتبيين أسرارها في أحكام الشريعة؛ لأن الإيمان بالعدالة الإلهية في التشريع قد وفر عليهم تحمُّل هذا العبء، مع أنَّ بعض الفقهاء لم يسكنوا إلى هذه الدِّعَة كالشهيد مطهري(قدس سره) الذي كان له باع طويل في الفقه والكلام والفلسفة والأخلاق، فقد شغلت باله مسألة العدالة والأسئلة المهمَّة المتعلقة بها. ومن جهة أخرى، فإن نزعته الإصلاحية قد دعته إلى المطالبة بالعدالة؛ فاعتقد بأن العدالة لم تأخذ مقامها اللائق بها في الفقه، ولم يستفد الفقهاء منها كما ينبغي في استنباط الأحكام الشرعية (الأصول الاقتصادية)، وجعل روح العدالة مقياساً لنقد صلاحيات الرجال[1].

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية العليا في قم. تعريب: الشيخ محمد أيوب.

(1) الشهيد مطهَّري، المذكرات، ج5، ص209 (فارسي).

وعلى أيِّ حال، فإنَّ هذه المقالة قد تصدَّت لبيان بعض الزوايا الغامضة في هذا المجال، ولنقد الإجابات المختلفة عنها، من أجل تقديم مفهومٍ واضح لنظرية العدالة ينسجم مع الفقه الشيعي، والاجتهاد من المصائبَ التي ابتلي بها فقه غيرهم. وفي هذا المجال يصرح أحمد أمين (المصري) بأن الاستصلاح وغيره من المفاهيم قد ظهرت عند أهل الرأي بسبب «هم العدالة»[1].

إنَّ هذا السؤال المفترض عن «الأصول والمباني التي توجب بسط ظلال العدالة على الفقه الإسلامي» فرض علينا الدخول في البحث، مع أننا لا نتوقَّع هاهنا تحصيل جوابٍ صريح وحاسمٍ لهذا الموضوع.

مقدِّمة

أ ـ موضوع المقالة

تهدف هذه المقالة إلى الإجابة عن سؤال مفاده: «ما هو الدور الذي يمكن للعدالة أن تؤدِّيه في استنباط الأحكام الفقهية والحقوقية المتعلِّقة بالنِّساء؟». لا بد في طيَّات البحث من مواجهة أسئلة أخرى لا مفر من الإجابة عنها أيضاً، وهي:

1 ـ ما هي العدالة؟ وما هو أفضل تفسير لها؟

2 ـ هل تُعدُّ العدالة «قاعدة فقهية» يجب الرجوع إليها لاستنباط الأحكام؟

3 ـ هل تَدخَّل الشرع في تبيين «العدالة» والسلوك العادل، أو أوكل ذلك إلى العرف والعقلاء؟

4 ـ هل يمكننا محاكمة الأحكام الدينية على أساس فهمنا للعدالة؟

---

(1) ضحى الإسلام، ج2، ص156.

5 ـ هل يجب الالتزام بتقييد الأحكام الدينية، أو تخصيصها أو ترجيح بعضها على بعضها الآخر، على أساس العدالة؟

ورغم أن كل سؤالٍ من هذه الأسئلة يُعدُّ سؤالاً كلّياً وعامّاً، ولا يمكن حدّه بدائرة حقوق المرأة، فإنَّ تبيين نطاق العدالة ينبع من هذه المباني، وسوف نسعى في هذه المقالة إلى عرض الإجابات المختلفة عن هذا الموضوع ونقدها، وكذلك الإشارة إلى آثار كل مبنى منها ولوازمه في استنباط أحكام المرأة.

ب ـ نطاق الموضوع

تختصُّ هذه المقالة ببيان دور العدالة في «الاستنباط». وبناءً على ذلك، تخرج المسائل الأخرى المرتبطة بها عن نطاق البحث. إلاَّ أنَّ السؤال الأساس، في هذه المقالة، يتلازم مع سؤالين آخرين يتفرَّع أحدهما عن الآخر، مع الإشارة إلى عدم خلطهما بالسؤال المطروح في هذه المقالة:

الأوَّل: ما هو مقام العدالة في التشريع الإلهي؟ أو هل أن أحكام الشريعة مبنيَّة على العدالة متوافقة معها؟

الثاني: ما هي الوسيلة لتطبيق الأحكام القائمة على العدالة؟ وكيف يمكن الحد من انتشار الظلم؟

إن مبنى المقالة، في «مقام الثبوت»، يقوم على مطابقة الشريعة للعدالة، وبالتالي لم يُشَرَّع أيّ حكمٍ ظالمٍ.

ومن ثم بناءً على هذا الفرض، ننتقل إلى «مقام الإثبات»، أي أنه في مرحلة فهم الشريعة وكشف أحكامها، ما هو الدور الذي يمكن أن تؤدِّيه العدالة؟.

ومن المقطوع به أن إنكار المبنى الثُّبوتي سوف يجعل السعي إلى

إدراك الشريعة العادلة هباءً منثوراً؛ لأن هذا الجهد سوف يكون مخالفاً لنظام التشريع، وبهذا الأسلوب لن نتمكن من الحصول على الحكم الإلهي. وبالنسبة لمراحل المسألة المتقدمة، فإضافةً إلى الاستدلال العقلي هناك آيات قرآنية كثيرة تشير إلى ذلك:

- ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[1].

- ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾[2].

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[3].

وكذلك، فإن الشريعة القائمة على العدالة هي التي يتوقَّع منها أن تقودنا إلى شاطئ العدالة:

- ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[4]

إضافةً إلى ذلك، فإن هناك آيات كثيرة تنزِّه الله عن الظُّلم[5]، بما في ذلك الظُّلم في التشريع.

ومن جهة أخرى، فإن المراحل المتأخرة للمسألة تشخص الطرق التنفيذية، بغض النظر عن دائرة استنباط الأحكام نفسها.

والجدير ذكره، هاهنا، أن أصحاب الرأي في الفقه الإسلامي عندما

---

(1) سورة الأنعام: الآية 115، «وتمام هذه الكلمة الإلهية أي الشريعة عدلاً أن تتصف بالتقسيط على سواء فلا يتخلَّف بعض أجزائه عن بعض، وتوزن الأشياء على النحو الذي من شأنها أن توزن من غير إخسار أو حيف أو ظلم»، العلامة الطباطبائي، الميزان، ج7، ص329.

(2) سورة الأعراف: الآية 29.

(3) سورة النحل: الآية 90، يقول الإمام الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية «ليس لله في عباده أمر إلاّ بالعدل والإحسان»، الميزان، ج12، ص350.

(4) سورة الحديد: الآية 25.

(5) سورة آل عمران: الآية 108، سورة يونس: الآية 44، سورة ق: الآية 29.

يقومون بالاستنباط من الناحية النظرية، بعنوان أنهم «فقهاء ومجتهدون» لا يلتفتون عادة إلى تنفيذ الأحكام عملياً، ولكن عندما يستلمون زمام إدارة المجتمع بعنوان «الحاكم»، فإنهم مكلفون بتطبيق العدالة، وحينئذ لا بد لهم من تشخيص الطرق المناسبة لذلك، وتأمينها. وفي هذا المجال يقول العلامة الطباطبائي، بعد بحثٍ مفصل في تعدُّد الزوجات ومشروعيته شريطة تحقُّق العدل بين الزوجات، مع الإشارة إلى بعض المفاسد الناجمة عن ذلك في المجتمعات الإسلامية: «لو كان الإسلام والياً أمكنه أن يمنع الناس عن هذه المظالم التي يرتكبونها باسم تعدُّد الزوجات...»[1].

ولذا، لو احتيج لتنفيذ العدالة إلى سلسلة من المقررات والتقييدات، فإن ذلك من صلاحيات الحاكم الإسلامي، له أن يقرِّرها ويرعى تنفيذها، ويُعدُّ حق وضع مثل هذه الأحكام التي لها جنبة «حكومية»، وعلى أساس المصلحة، في دائرة المباحات، أمراً مقبولاً عند كل المفكرين الإسلاميين.

يضيف العلامة الطباطبائي قائلاً: «... من غير أن يتغير الحكم الإلهي بإباحته، وإنما هو عزيمة عامة لمصلحةٍ، نظير عزم الفرد الواحد على ترك تعدُّد الزوجات لمصلحة يراها لا لتغييرٍ في الحكم، بل لأنه حكم إباحي له أن يعزم على تركه»[2]. وخلاصة القول: إنَّ وضع مثل هذه القوانين للوصول إلى العدالة وإن كانت من شؤون الفقيه الحاكم، يخرج عن دائرة الاستنباط الفقهي ليرتبط بمسؤولية الدولة الإسلامية عن تحقيق العدالة، ولذا فإن هذا القسم أيضاً يخرج عن موضوع المقالة.

---

(1) تفسير الميزان، ج4، ص194.

(2) المصدر نفسه.

ج ـ طريقة البحث

سوف نبدأ المقالة، في الفصل الأوَّل، بتحديد «ماهية العدالة»، وبغض النظر عن الأقوال المختلفة في هذا المجال، سوف نلتزم «بالتساوي» تعريفاً مبنائياً لها. ومن ثم سوف نتكلم عن كيفية تمييز السلوك العادل ـ معرفة العدالة ـ ومن هذا الطريق سوف نعدُّ وجود الشريعة أمراً ضرورياً لتشخيص العدالة.

أما في الفصل الثاني، فسنبحث عن العدالة باعتبارها قاعدة فقهية، لنرى تأثيرها في الاستنتاجات والآراء الفقهية؛ حيث إن تدخُّل الشرع في تحديد مفهوم العدل سيؤكِّد موارد العدالة ومصاديقها. ولذا سنخصِّص الفصول الأخيرة من هذه المقالة لتحقيق هذين الأمرين:

الأول: كيفية تطبيق الحدود الشرعية على العدالة؟

الثاني: على فرض وجود رأي للشرع في هذا المجال، ما هي قيمة الفهم الإنساني عن العدالة؟

وفي ختام هذه المقالة، سوف نشير إلى بعض النكات، التي تعدُّ في الواقع الغرض الأصلي لهذا البحث.

الفصل الأوَّل

ماهيَّة العدالة

يُعدُّ تفسير العدالة بالمساواة أفضل تفسير لها، مؤيَّداً كذلك بالتفسير اللُّغوي والتحليل العقلي.

ذكر الرَّاغب الأصفهاني في مفرداته أن: «العدالة لفظ يقتضي المساواة. . . والعدل هو التقسيط على سواء»[1].

وقال أحد الحقوقيين أيضاً: «إن المساواة هي المفهوم الوحيد للعدالة الذي يتلاءم مع كل المعايير المذكورة لتمييزها باتفاق الجميع»[2] وفي الوقت نفسه، لا يمكن اعتبار أي مساواة كمِّية أو عددية مصداقاً للعدالة؛ لأن معاملة الجميع بعين واحدة قد يعدُّ تهديداً لها، وإخلالاً بتطبيقها، مثلاً لو فرضنا أنَّ أباً مسؤولاً عن تأمين حاجات أولاده من الغذاء واللباس وأدوات التعليم وغيرها، قد ساوى في ذلك بين طفل عمره ثلاث سنوات وآخر عمره سبعة عشر عاماً، فإن ذلك لا يُعدُّ عادلاً.

وبشكل عام، فإن التساوي الظاهري والشكلي لا يُعدُّ معرِّفاً حقيقياً للعدالة، وقد بيَّن العلامة نصير الدين الطوسي «ملاك التساوي» في تحليل دقيق، حيث يقول: «العدالة، من حيث الدلالة، تنبئ عن المساواة، وتعقل المساواة بلا اعتبار الوحدة ممتنع»[3].

ويوضح هذا الترابط، في ما بعد، بالإشارة إلى أن المساواة وإن أتت من الوحدة إلا أن معيار المساواة هو تناسب الأشياء المختلفة والتماثل الجوهري والكمي؛ مثلاً المساواة بين الناس إنما هي لاشتراكهم في جوهر الإنسانية، ومن هذه الجهة لا تقديم ولا تأخير لأي فرد على غيره: «إن نسبة المساواة إلى الأعيان إنما تتم بحصول المماثلة أي الوحدة في الجوهر والكم»[4]. وعلى هذا الأساس، فإن «التساوي عند التماثل» يُعدُّ أمراً مقبولاً عند العلامة الطوسي لأجل تبيين العدالة

---

(1) الراغب، المفردات، ص325: «العدالة لفظ يقتضي المساواة وستعمل باعتبار المضايفة، والعدل والعِدل متقاربان لكن العدل يستعمل في ما يدرك بالبصيرة كالأحكام، والعِدل والعديل في ما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات فالعَدل هو التقسيط على سواء».

(2) ناصر كاتوزيان، «فلسفة حقوق» (فلسفة الحقوق) ج1، ص617 (فارسي).

(3) الطوسي: نصير الدين «أخلاق ناصري» ص31 (فارسي).

(4) المصدر نفسه، ص132.

الاجتماعية، مثلاً لو فرضنا أنَّ شخصين تساويا في الرتبة العلمية والعملية، فلا بد من إعطائهما أجراً متساوياً لقاء عملهما: «لأن مثل هذا الشخص مع هذه الأجرة كغيره ممن يساويه في المرتبة والأجرة، ولذا فإن هذا المال من حقه ولا بد من جبر الزيادة أو النقصان»[1].

ولرفع أيٍّ اشتباه، فإنَّ العلامة الطباطبائي وإن التزم بتفسير «المساواة»، يوضح مراده بإعطاء كل واحد ما يستحقه فيقول: «إن حقيقة العدل هي إقامة المساواة والموازنة بين الأمور بأن يعطى كلٌّ من السهم ما ينبغي أن يعطاه، فيتساوى في أن كلاً منها واقع موضعه الذي يستحقه»[2].

والشهيد المطهَّري أيضاً يلتزم في أبحاثه بهذا الأصل ويستند إليه؛ وخلاصة رأيه، أنه عندما نفسِّر العدالة بمعنى التساوي ونفي التميز، فلا يعني ذلك عدم رعاية الاستحقاق؛ لأن ذلك الظلم عينه. فالظلم ليس معناه عدم مراعاة المساواة بل عدم مراعاة الحقوق. وإنما يلزم مراعاة التساوي عند تساوي الاستحقاق، وهذا هو معنى العدل[3].

وعلى أيِّ حال، عندما نستطيع تقديم تعريف واضح للعدل، يمكن الاستناد إليه في الفقه والقانون، إضافةً إلى الأخذ بعين الاعتبار التفاوت والتماثل بين الأشياء؛ لذا فإن المرحوم الطالقاني بعد أن يُعدَّ: «التساوي في الحقوق مع اختلاف الاستعدادات والتكوين الطبيعي خلاف العدل...» يطرح هذا السؤال الاستنكاري: «هل يمكن اعتبار المساواة بين الرجل والمرأة في الكسب والإنفاق، والحمل والحضانة و... حقّاً وعدلاً»[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) تفسير الميزان، ج12، ص331.

(3) يادداشتهاي أستاد (مذكرات الأستاذ) ج6، ص291 (فارسي). العدل الإلهي، ص16.

(4) سيد محمد الطالقاني، برتوي أزقران (شعاعه من القرآن) ج2، ص144 (فارسي).

الفصل الثَّاني

معرفة العدالة وضرورة الشَّريعة

رغم عدم امتناع توافق البشر على مفهوم واحد للعدالة، فإنَّ هذا الإجماع لا يمكن أن يؤدِّي أبداً إلى اتفاق على المصاديق، مع أن تحقيق العدل في حياة البشر يدور مدار تشخيص المصاديق في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، ولذا حتى لو أجمعت البشرية على ضرورة تحقيق العدالة، فإن ذلك لا يرفع هذا الإبهام ولا يشير إلى طرق إحرازها: «لو كانت قواعد العدالة أ بشكل نوعي وكلّي أ المبنى الأساسي للحقوق، فإن الإشكال المهم هو تشخيص طريق استنباط هذه القواعد وكيفية إحرازها والتي لا يوجد عليها أي جواب قطعي مسلَّم به»[1].

والسؤال المطروح هنا: هل أن تعيين نطاق العدالة يتم على أساس العقل وطبيعة الأشياء، أو طبقاً لإرادة أكثرية الناس، أو بحسب النفع والفائدة؟

إنَّها نظريات مختلفة قُدِّمت في هذا المجال، لكن أيّاً منها لم يحظ بالتأييد الكافي، بل يذكر أحد الحقوقيين أنَّ العدالة عنوان «مجهول» لم يوفَّق أحد حتى الآن لوضع رأسها على أي وسادة![2].

والجدير ذكره، هنا، أنَّ عجزهم في هذا المجال لا يعني عدم إمكان تشخيص أي مصداقٍ للعدالة أو عدم الإدراك الكافي لأي موردٍ

(1) فلسفة الحقوق، ج1، ص243 (فارسي).

(2) جعفري لنكرودي، مقالة في أسلوب التحقيق في علم الحقوق، ص139 (فارسي).

منها، إلا أن هذه الموارد القطعية بالقياس إلى الموارد الخلافية قليلة جداً، ولا يمكن الاستناد إليها وحدها لتنظيم الحياة الاجتماعية. ولهذا السبب، فإن حكماء الإسلام توصلوا من «ضرورة معرفة العدالة» إلى «ضرورة وجود الشريعة»، ويرى هؤلاء أن الحاجة إلى الشريعة لا تعني عدم الحاجة إلى العدالة، إذ ليس مرادهم إقامة الشريعة مقام العدالة، بل بيّنوا الحاجة إلى الشريعة على أساس الحاجة إلى العدالة.

واستدلَّ ابن سينا على ذلك بقوله: «فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلاَّ بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنَّة وعدل. ولا يجوز أن يترك الناس وراءهم في ذلك. فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فواجب إذاً أن يوجد نبيٌّ، وهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسنَّ للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه»[1].

عبَّر نصير الدين الطوسي، في مباحثه الأخلاقية، من هذا المسير أيضاً. فدخل إلى الشريعة على أساس العدالة. ويقيم استدلاله المحكم على أساس أن «العادل هو من يقيم التناسب والمساواة بين الأشياء المختلفة وغير المتساوية؛ مثلاً لو تم تقسيم خط مستقيم إلى قسمين مختلفين، ثم أريد المساواة بينهما، لوجب تتميم الناقص وتنقيص الزائد، وكذلك الحال في الخفة والثقل، والربح والخسران، وغيرها من الاختلافات.. إنَّ الناموس الإلهي هو المعيَّن للحد الوسط في كل الأمور، وبمعرفته ترجع إلى حد الاعتدال. ولذا فإنَّ الحقيقة الواضحة هي أن التساوي والعدالة ناموس إلهي»[2].

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص710 (باختصار)؛ إلهيات الشفاء، ص441.

(2) أخلاق ناصري، ص133، (فارسي).

وبناءً على المبنى المذكور نستفيد هذه الأصول:

1 ـ العدالة ليست مفهوماً شرعياً، أي أنه لم يوضع لها في الشريعة معنى ومفهوماً جديداً، بل أرجع العلماء المسلمون هذا المصطلح عند وروده في النصوص الدينية، إلى الفهم العرفي، ولو ورد لها تعريف ما، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، «العدل يضع الأمور مواضعها»[1] فإنه يدلُّ على مفهوم العدل لدى عامة أهل اللسان، وليس تفسيراً تعبُّدياً.

2 ـ الشريعة تبيّن معيار العدالة في السلوك الإنساني، ولذا لا يمكن اعتبار موقع العدالة في الشريعة كنسبة الجزء إلى الكل، لأنه ينتج عن ذلك النظر إلى بعد واحد من أبعاد الشريعة وإغفال غيره، ويؤدي كذلك إلى الإيمان بإمكان فصل جزء من الشريعة عن العدالة، وكذلك العدالة في عرض الأحكام الشرعية وإلى جانبها وينزلها من مرتبة العلل إلى مرتبة المعلولات، وهذه اللوازم جميعها لا تتلاءم مع المباني الفقهية والكلامية في الإسلام، حيث إن العدالة تُعدّ معياراً قد نظمت كل الشريعة على أساسه، وبالتالي لا يمكن الربط بينها وبين الأحكام الأخرى على أساس أنها جزء في مقابل جزء آخر، بل يمكن تشبيه هذه الرابطة بارتباط الروح بالبدن، فكما أن وظيفة الروح تدبير البدن، فكذلك حال العدالة في جسم الشريعة، تدبّ فيه الحياة وتقوده بانتظام في مساره المقرَّر، وبالتالي حيث إن الأحكام تنبعث من العدالة، فإن الكل تابع للعدل يسير على هديه.

3 ـ المعرفة العقلية والحكم الشرعي طريقان معتبران لمعرفة العدالة، وبالتالي فإن إقامة البراهين الشرعية على ضرورة الشريعة، لأجل

---

(1) نهج البلاغة، الحكم 437.

الوصول إلى العدالة، لا يعني إنكار المعرفة العقلية للعدالة أو إدانة حكم العقل واتهامه، غاية الأمر أن المتشرِّعين أثبتوا أن العقل بملاحظة عدم قدرته على الإدراك القطعي والواضح للعدالة في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، لا يمكنه تحمل عبء كشف الملاك التفصيلي والكامل للعدل، لذا فإن الشرع ببيان الأحكام عن طريق الوحي أشار إلى معايير العدالة.

4 ـ خلافاً للمعرفة العقلية التي تتميَّز بحجية ذاتية، فإن الأحكام العرفية لا قيمة ذاتية لها؛ حيث إن الأعراف تتغيَّر بتغيُّر العادات والتقاليد والعواطف عند الشعوب، وللأسف فقد كان الظلم الحاكم لقرون عديدة مقبولاً عند بعضٍ منهم؛ لذا فإن الشريعة تُعدّ الملاك المصحح والناقد للعرف، ولا يمكن قياسها بالعرف السائد في كل زمان. وكذلك فإن اعتبار الأحكام الشرعية لا يرتبط بأهواء الناس، وعليه فإن استنتاجات العرف عن العدالة لا يمكنها أن تؤثر في حكم الشرع أبداً. وبالتالي لو فرضنا توقف معرفة العدالة على الشريعة وفي المقابل قلنا: إنَّ معرفتنا بالشريعة تتوقف على معرفتنا للعدالة فكيف سنخرج من هذا الدور؟ ومتى يمكننا الرجوع إلى الشريعة أيضاً؟ ومن المقطوع به عدم وجود مثل هذا الدور في أحكام العقل القطعية؛ لأن حكم العقل في حد اعتباره وحجيته لا يحتاج إلى مؤيد شرعي بل هو مقدم عليه. أما في الموارد التي لا حكم للعقل فيها لتشخيص العدالة لو أردنا الرجوع فيها إلى حكم الشرع بناءً على الفهم العرفي، فحينئذٍ نسأل: ما هو اعتبار فهم العرف لتشخيص العدالة وقيمته؟ وفي الأساس هل له قيمة من دون إمضاء الشرع له وموافقته عليه؟ هذا أولاً، وثانياً ماذا سيصيب أحكام الشرع بناءً على الآراء المتضادَّة في تشخيص الأمور؟

الفصل الثالث

قاعدة العدالة في الفقه

هل يمكن الاستناد إلى العدالة في الفقه باعتبارها قاعدة فقهية؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تختلف بحسب التفسير المقصود من قاعدة العدالة، وفي ذلك آراء كثيرة:

التفسير الأول

هو التفسير عينه، المعروف قديماً في الفقه بقاعدة «العدل والإنصاف»، المبحوث عنها إلى جانب القواعد الفقهية الأخرى.

وبناءً على هذه القاعدة، كلما أشتبه تعلُّق حق أو مال بشخصٍ ما، ولم نتمكن، واقعاً من تشخيص صاحبه، فسيقسّم المال بالتساويَ بين المشتبه لهم. مثلاً لو اختلف اثنان على ملكية مال معين، ولم تكن هناك بيِّنة تدل على صاحبه، فإنه يحكم بقسمة المال بالنِّصف بينهما[1]. وهناك مثال آخر منصوص لهذه القاعدة ذكره الحر العاملي في كتابه «وسائل الشيعة» فيما لو اؤتمن شخص ما على مال معين لأشخاص متعددين وضاع، أو فقد منه شيء، فيوزع الضرر بنسبة المال المؤتمن، مثلاً لو استودع رجل ثلاثة دنانير أحدها لرجل والباقي لآخر، فضاع دينار منها يعطي أحدهما من الدينارين الباقيين نصف دينار ويعطى الآخر ديناراً ونصف[2].

بناءً على هذا التفسير

أولاً: إن قاعدة العدل والإنصاف ترتبط بالأمور المشتبهة، أي

---

(1) السيد علي البهبهاني، القواعد الكلية، ص42.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج13، ص171.

الأمور التي لا يمكن تعيين صاحب الحق فيها. وبناءً على ذلك، متى أمكن رفع الاشتباه والجهل لا يجوز الاستناد إليها.

ثانياً: إنَّ مفاد القاعدة، كما هو واضح، حكم ظاهري، وبتطبيقها لا يشخص صاحب الحق واقعاً.

ثالثاً: إنَّ هذه القاعدة تختص بتشخيص الموضوعات الخارجية، مثلها مثل قاعدة القرعة، ولا يمكن الاستفادة منها في الاستنباط، كما هي الحال في قاعدة: «لا ضرر ولا حرج».

التَّفسير الثَّاني

إنَّ المقصود من العدالة هو التوزيع بناءً على الاستحقاق المساوي، ويختلف هذا التفسير عن سابقه بأن الأول يعتمد التوزيع المساوي في صورة الجهل بالاستحقاق، وإلا فمع العلم به لا يعد ذلك عدلاً على الإطلاق، أما في هذا التفسير، فإنَّه بعد العلم بالاستحقاق يأخذ كل فرد سهماً مساوياً لغيره لتساوي أصحاب الحقوق فيها، فلو ملك اثنان شيئاً ما بنحو الإشاعة، وحصل فيه تلف وخسران، يقسم الضرر بالتساوي بينهما، كما هي الحال بتوزيع الربح لو حصل بينهما بحسب سهم كل واحدٍ منهما[1].

وهذا المعنى أفاده صاحب الجواهر عند بحث آراء الحقوق المغصوبة[2]. أما الشهيد الأوَّل، فقد أشار إلى هذه المسألة في كتاب «القواعد والفوائد» فيما لو كان هناك رجلان محتاجان إلى طعام ما، ولكنه يكفي لعيش يوم واحد لأحدهما فقط ولو قسم بينهما لعاش منهما نصف يوم فقط، فلا بد حينئذٍ من تقسيمه بينهما ولا يعطي لأحدهما

---

(1) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول، ج2، ص564.

(2) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج41، ص115.

فقط، واستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾.

ويتابع كلامه عن كيفية التقسيم العادل، فيقول: لا بد في التقسيم من أن يكون بنسبة الحاجة لا الأفراد، إذ كما يجب في صورة وجود الطعام الكافي التقسيم بحسب الحاجة وسدّ خلة الجوع، فكذلك الحال في صورة قلته؛ حيث إن العدالة تقتضي التقسيم بينهم بحسب حاجة الأفراد، مثلاً لو كان لشخصٍ ما رغيف خبزٍ وله ولدان يأكل أحدهما ضعفي ما يأكله الآخر، فلا بد للأب من تقسيم الرغيف أثلاثاً يعطي أحدهما الثُّلثين والآخر الثُّلث[1].

وبناءً على هذا التفسير، فإن العدالة حكم واقعي، ومبنيَّة على «حق مقدم»، لذا فإنه متى ما لم يثبت استحقاق لا تقتضي العدالة إعطاءه، بل يتوجب ذلك بعد إحراز الحق وثبوته. وإلى هذا المعنى يشير كلام الشهيد مطهري حيث يقول: «إن العدالة هي مرحلة تنفيذ الحق»[2]. وكذلك القول: «بأن العدل إعطاء كل ذي حق حقه».

وقد طرحت هذه المسألة في الفقه أيضاً، في باب القَسَم (تقسيم الليالي بين الزوجات)؛ إذ هل يجب القسم على الزوج بمجرد العقد؛ أو أنه بعد الارتباط بإحدى نسائه لا بد له من القسم على البواقي؟

استند مؤيِّدو الرأي الأول إلى لزوم العدل بينهن؛ وأشكل عليهم المحقق الخوانساري بأن العدالة أداء الحق وهي فرع ثبوته، وعليه فلزوم العدل لا يقتضي إثبات الحق وإلزام الآخرين به[3].

وعلى أيِّ حال، حيث إن هذا التفسير ينظر إلى العدالة باعتبارها «أداء الحق»، فيكون موردها ثبوت الحق ابتداءً بدليل عقلي أو شرعي،

---

(1) الشهيد الأول، القواعد والفوائد، ج2، ص216.
(2) مذكرات الأستاذ، ج6، ص216، (فارسي).
(3) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك، ج4، ص427.

وعليه فإن قاعدة العدالة لا تنافي أبداً أدلَّة الأحكام المثبتة للحقوق والتكاليف، وكذلك، فإن تفاوت الحقوق في الشرع، بلحاظ الجنس أو المذهب، لا يُعدُّ مخالفاً للعدل أبداً، ولا لتطبيق قاعدة العدالة.

التفسير الثالث

تُعدُّ قاعدة العدالة «قاعدة حاكمة»، ولذا فهي معتبرة في استنباط الأحكام بوصفها منبعاً ومصدراً من جهة، ومن جهة أخرى تُعرَضُ عليها النصوص الدينية والاجتهادات الفقهية، بمعنى أن الفقيه بعد تمام استظهاره من الأدلَّة يقيس النتيجة مع قاعدة العدالة، ومن ثم يحكم بصحَّة فهمه أو عدم صحته على ضوء انسجامه أو عدم انسجامه مع العدالة، وبالتالي يصرف النظر عن العموماتِ والإطلاقات المتنافية مع العدالة، بل يمكنه أيضاً طرح النصوص الدينية المتنافية معها.

وبهذا الاعتبار، لا تعدُّ العدالة قانوناً كليّاً يشتمل على فروعه وينطبق على مصاديقه، ولا مشابهة لعموم «أوفوا بالعقود» الشامل بعمومه لعقد البيع والنكاح والإجارة وغيرها، بل إنَّ العدالة حاكمة على غيرها من الأحكام، ومقدمة عليها، ومن هذه الحيثية تكون مرجعاً لتصحيح الاستنباط.

ومما تمتاز به أيضاً، أنها لا تقبل التخصيص والاستثناء كغيرها من القواعد الحاكمة الأخرى، نظير قاعدة «لا ضرر ولا حرج»، حيث يمكن الالتزام بوجود الأحكام الضرورية والحرجية لوجود الدليل في بعض الموارد الخاصة، ولكن لا يمكن الالتزام أبداً بوجود الحكم المخالف للعدل في أي موردٍ.

ومع أنَّ الفقهاء المتقدِّمين لم يبحثوا في قاعدة العدالة بهذا الشكل، إلا أنه لو كان المراد منها «العدالة بحكم العقل»، فإن ذلك لا يتنافى مع مبانيهم الفقهية والكلامية؛ لأن «العدلية» يقبلون بتشخيص العقل في

كشف مصاديق الحسن والقبح. وكذلك سيستفاد من شعاع العقل في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، بل وباعتباره «مخصصاً لبياً» يمكنه تضييق دائرة النص، وكذلك عدم اعتباره في صورة المخالفة الكاملة لحكم العقل. لكن هذه المكانة الرفيعة له والوضع الاستثنائي إنما يقبل فقط في خصوص حكم العقل القطعي، أما في حالة الحدس والظن فلا اعتبار لها.

وكذلك لا تمتاز السيرة العقلائية والعرفية بهذا الامتياز؛ لأنه يمكن الردع عن السيرة بعدم إمضائها، وكذلك يمكن تخصيصها، وبالتالي يقدم النص الشرعي على السيرة العقلائية. وخلاصة القول: إنَّ الفهم العرفي للعدالة لا يعتنى به، أما حكم العقل القطعي فمعه لا اعتبار لأي نصٍّ شرعي. ولكن لا بد من ألاّ نغفل هاهنا عن هاتين النكتتين:

الأولى: رغم أن هذا التفسير يقوِّي موقع قاعدة العدل، ويقبل قيادتها المطلقة في الفقه على أساس أن لها «حق الفيتو» بالنسبة لكل الأحكام، فإنَّ ذلك سيحد من دائرة وجودها وتأثيرها؛ لأن حكم العقل القطعي في موارد مصاديق العدالة ليس كبيراً يعتد به ليؤثر في فهم النصوص وتقييدها وتخصيصها أو طرحها أيضاً، وبالتالي لفتح باب جديد في الاستنباط، وسنبحث في هذا الأمر لاحقاً.

الثانية: إنَّ الكثير ممَّن تكلَّم ودافع عن تقدُّم العدالة على الأحكام لم يكتف بحكم العقل وبالتالي طرح النصوص وتعديلها، بل نظروا أيضاً إلى مصاديق العدالة من ناحية النظرة العرفية، ومن الواضح أن هذه النظرة لا يمكن أن تكون أبداً معياراً للحكم على النصوص الدينية والأحكام الشرعية، أو للتدخل في الاستنباط.

فعندما يقال: «مع تعارض النُصوص المعتبرة يتمسك بقاعدة العدالة»، بمعنى أن العدالة تؤخذ مرجِّحاً، فإن هذا الكلام غير مقبول،

لأن العدالة لو كانت معياراً للحكومة بحكم العقل لا بد حينها من طرح الحكم المخالف للعقل، ولا يصل الأمر إلى التعارض والترجيح.

وكذلك قيل أيضاً بعنوان المثال: لو اختلف على قوامة الرجل على العائلة أو اختلفت النصوص الشرعية في شأن حق حضانة الطفل، فإن ما يراه العرف والعقلاء في هذه الأيام ظلماً لا بد من أن لا يعمل به.

وبناءً عليه، فمعنى هذا الكلام، أن زمام النصوص ليس بيد العقل. بل إن القرار يرجع إلى العرف والعقلاء؛ أي عرف وأي عقلاء؟ عرف هذه الأيام وعقلاؤهم؟ هذا أولاً.

وثانياً: نتيجة العدالة عند فقدان النصوص أو تعارضها، وهنا لا بد من أن نسأل: ما هو الدليل على اعتبار رأي العرف في هذا الزمان؟ ولماذا جعلتم «عرف وعقلاء» هذا الزمان من المرجحات في صورة التعارض والعجب من هؤلاء إذ يقولون: إذا لم يقبل تفسير قاعدة العدالة بهذا الشكل، فإن «تأكيدات الشرع على إجرائها سيكون عبثاً ولغواً». مع أننا قد أوضحنا في ما سبق أن دائرة اعتبار العدالة أوسع من عرف هذا الزمان، حتى أن إنكار قاعدة العدالة في الفقه لا يعني لغوية نصوص العدالة؛ لأن هذه النصوص ربما تكون مؤيدة لإجرائها، وفي الأساس لا ارتباط لها بمرحلة الاستنباط.

وفي هذه الصورة، سيكون اعتبار مفاد أدلَّة العدالة احترام حقوق الآخرين، كما هي الحال في مسألة تعدُّد الزوجات، حيث أمرنا القرآن بالعدل بينهن، وفسرت الروايات المراد من ذلك. وكذلك فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾[1] وقوله ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا...﴾[2] قد دعا المسلمين إلى العدالة

(1) سورة الأنعام: الآية 152.

(2) سورة المائدة: الآية 8.

في مقام العمل لئلا يتهاون في تطبيقها لأجل الصداقة أو العداوة. وعلى أي حال، فإنَّ من تصدَّى للتنظير في شأن العدالة لم يوفَّق إلى تقديم نظرية متكاملة لها[1].

والأعجب من هؤلاء في شأن من يدَّعي نظرية العدالة المحورية ـ بالنظرة العرفية أيضاً! ـ فقد وصل بهم المقام إلى إنكار أحكام القرآن؛ حيث يقولون: «بأن القرآن أوحى بالعدالة لا بالأحكام الجزئية كالإرث»[2]، مع أن القرآن، وبخصوص الإرث، قد فصَّل أحكامه، وبيَّنها وأكَّد ذلك بقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ وهدَّد كل من يتعدَّى تلك الحدود[3].

وللأسف، فقد استند أحياناً في تلك البحوث إلى بعض عبارات الشهيد مطهَّري بشكل انتقائي ـ ومن دون تقديم آراء ذلك المفكر الكامل بصورة كاملة ـ كقوله: «العدالة مقياس الإسلام... العدالة في سلسلة علل الأحكام... ما هو عدل يقول الدين به، لا أن ما قاله الدين هو العدل...»[4].

والأستاذ الشهيد الملتزم بهذه المباني يعدُّ العقل فقط هو الحجَّة في مرحلة «كشف العدالة» وإحرازها، ولم يعدّ العرف والعادة والقياس والاستحسان على الإطلاق. واتفاقاً فقد فصَّل هذه الحدود بشكل كامل في كتابه «العدل الإلهي» تحت عنوان «طرح أصل العدل في الحوزة

---

(1) مهدي مهر يزي، فقه بزوهشي، الدفتر الأول، ص140 و121. مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي بدرس مسائل ومشكلات زنان (الفقه التحقيقي، مجموعة حوارات حول تحليل مشاكل النساء ومسائلهن) ص95 و 98، (فارسي).

(2) ناصر كاتوزيان، مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي بررسي مسائل ومشكلات زنان، ص178، (فارسي).

(3) سورة النساء: الآيات 11 ـ 14.

(4) مذكرات الأستاذ، ج6، ص203، (فارسي)؛ مباني الاقتصاد الإسلامي، ص24 و37.

الفقهية». حيث يقول: «. . . فعند أهل السنة وجدت طريقتان فقهيتان هما:

أولاً: طريقة أهل الحديث. . .

ثانياً: طريقة أهل الرأي والقياس. . .

فأهل الرأي والقياس إذاً كانوا يعتقدون بأن « العدالة والمصلحة" دليل مضمون النتائج للفقيه,

ولا بد للفقيه من التفكير حسب ما تقتضيه «العدالة» وتفرضه «المصلحة». وبناءً على ذلك، وجدت اصطلاحات من قبيل «الاستحسان» و«الاستصلاح». . .

فكذلك الفقه والاجتهاد، عندهم (الشيعة)، اتجه اتجاهاً مستقلاً، فأيَّد الفقه الشيعي أصل تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الذاتية، وكذلك قاعدة حكم العقل والشرع واحتفظ للعقل بحق الاجتهاد، أما الرأي والقياس الذي هاجمه أهل الحديث وعدّوه من أخطاء أهل الرأي، فقد عدَّه المذهب الشيعي خاطئاً أيضاً. . . لأن الرأي والقياس عملٌ بالظن وليس عملاً بالعلم، ومتابعة للخيال وليس طاعة للعقل. . .

والفقه الشيعي فصل بين العقل والخيال، بين البرهان العقلي والقياس الظني. . . فمع أن هذا المذهب الفقهي لم يعتبر الرأي والقياس ولكنه اعترف بالعقل والبرهان»[1].

ولذا، فإنَّ الإنصاف العلمي يقتضي أن نعرض آراء الآخرين بشكل كامل، ومن ثم نقرِّر ردَّها أو قبولها.

---

(1) الشهيد المطهري، العدل الإلهي، المقدمة، ص32 و37.

الفصل الرَّابع

الشَّريعة وسرُّ العدالة

لا شك، ولا تردُّد، في وجود التفاوت في أحكام الشريعة بين الرِّجال والنساء. ولكثرته وتنوُّعه في الفقه، من أوَّل «كتاب الطهارة» إلى آخر «كتاب الديات» لا يحتاج إلى تفصيل وتمثيل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نعلم أنَّ رعاية العدالة ليست بمعنى غض النظر عن كل هذه الاختلافات، فضلاً عن أنَّ عدم الاعتناء بها موجب للظلم.

ومع الالتفات إلى هاتين النكتتين، يمكن التساؤل عن سر هذا التفاوت بين أحكام الرجال والنساء، وعن كيفية ملاءمته للعدالة. ومن غير المتوقَّع حتماً أن نتعرض في هذه المقالة لكل مورد من موارد الاختلاف والبحث فيه، لئلا نخرج عن موضوعنا، ولكن نشير إلى بعض الأصول والمباني التي ستعيننا على فهم هذا السر أو التسليم به.

ألف: الاختلاف الطَّبيعي

من خصائص الأحكام الإلهية ملاءمتها لمقتضى خلقة الإنسان، ولذا فإن الدين الإسلامي شريعة «فطرية»، ولا يمكن إنكار وجود الاختلاف بين الرجال والنساء من حيث الاستعداد الجسمي والميول والأحاسيس[1]. فالمرأة بوصفها مربيَّة للنَّسل، وبلحاظ لطافتها ونعومتها جسدياً وروحياً، تملك تأثيراً كبيراً على الأحكام والتكاليف المتعلِّقة بها.

وعادة ما يتجاهل المدافعون عن المساواة بين حقوق الرجل والمرأة

---

(1) مقالة «تفاوت رفتارهاي زن ومرد» (فارسي) (تفاوت السلوك بين الرجل والمرأة)، حميد رضا آغا محمد يان من كتاب «إسلام وفمينيسم» ج1، ص53، (فارسي)، مقالة: (نظرة على التفاوت البيولوجي بين الرجل والمرأة)، محمد رباني، المصدر نفسه، ص271، (فارسي).

هذه الاختلافات والفروق بينهما، ويرى هؤلاء أن القواعد الحقوقية ما هي إلاَّ «مقرَّرات» لها اعتبارها الخاص بمقتضى كل زمان. أما الذين ينظرون إلى الحقوق «نظرة طبيعية»، فإنهم رغبة منهم بتناسب هذه التكاليف والحقوق مع الخلقة، يدافعون عن الحقوق المتناسبة مع التكوين الوجودي للمرأة والرجل، ولا يتجاهلون دور التكوين الطبيعي في الأحكام المرتبطة بهما.

وحتماً، ليس المراد هنا، أنه عندما نريد استنباط أي حكم فقهي لا بد أولاً من إثبات التفاوت عن طريق العلم والتجربة، أو الاستفادة من الشواهد الدينية، ومن ثم استنتاج الأحكام المتعلِّقة بهما، بل إنَّ الغرض من هذه الاختلافات عندما تكون قطعيَّة ومسلماً بها ـ وقد ثبت الكثير منها في العلوم المختلفة ولها مؤيدات شرعية ـ فإنَّه من غير المنطقي الحكم بالتساوي المطلق بين أحكامهما وتكاليفهما، والسعي إلى إثبات المشابهة بينهما؛ إذ لا يمكن عدُّ ذلك ضرباً من العدالة.

وقد قام الشهيد مطهَّري، في بعض أبحاثه، بتحليل التفاوت الطبيعي والتكويني بين المرأة والرجل، وأشار إلى أثر ذلك في الأحكام التشريعية[1]. ولما لم يكن هذا الجهد مرضياً عند بعض الكتّاب قاموا بمناقشته والإشكال عليه: «بأن هذا المبنى فيه بحثٌ؛ إذ كيف يمكن إثبات هذا التفاوت بينهما؟!»[2] وقيل في موضوع آخر، بأن الأبحاث العلمية في هذا الموضوع جديدة لا يمكن الاعتماد عليها، أو أن أكثر هذه الاختلافات لها جذور تاريخية وثقافية[3].

---

(1) الشهيد المطهري، «نظام حقوق زن در إسلام» (فارسي) (نظام حقوق المرأة في الإسلام).

(2) مهدي مهر يزي «زن وفرهنك ديني» (فارسي) (المرأة والثقافة الدينية)، ص150.

(3) مهدي مهر يزي «شخصيت وحقوق زن در إسلام» (شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام)، ص211 ـ 212، (فارسي).

ولو سلَّمنا بهذه الإشكالات في بعض موارد الخلاف، فإنَّ ذلك لا يُضعف أبداً أصل الاختلاف بينهما في الجنس، ولذا فإن الكاتب نفسه الذي سعى إلى إثبات «عرضية» هذا الاختلاف اعترف في موضع آخر بقطعية الاختلاف العاطفي بينهما[1].

وعلى أيِّ حال، فإنَّ الذين يعتقدون بنشوء هذه الاختلافات نتيجة الظروف الثقافية للمجتمع، وبالتالي يرون أنَّها عرضية وثانوية، يعتقدون أيضاً بإمكانية تغييرها بل يوجبون ضرب السُّنن الاجتماعية للوصول إلى حالة التساوي وعدم الاختلاف، وعلى حد زعمهم فإنه مع تغيُّر المحيط والبيئة سوف نجد رجالاً بعواطف النساء ونساء بسلوك الرجال، أو أنه في بعض الحالات سوف تزول كل هذه الاختلافات من البين، وتبعاً لذلك لن نكون بحاجة إلى وجود الأحكام المتفاوتة بينهما؛ لأن الأحكام ناظرة إلى ظرف تاريخي، وبالتالي مع تأمين الأوضاع المشابهة لهما لن يبقى مجال للاختلاف بين أحكامهما وتكاليفهما.

ورغم أنَّ نقد هذه الآراء خارج عن طبيعة البحث، إلا أنه لما فُرِضَت ـ أي هذه الآراء ـ بعنوان نظرية إسلامية، ونسبت إلى العلامة الطباطبائي، كان لزاماً علينا أن نحقِّق في هذه النسبة.

فقد قيل: إنَّ العلامة حيث يقول بأن المرأة والرجل صنفان لنوع واحد (الإنسان)، وبأن كمالهما النوعي مشترك بينهما[2]. وحيث يعتقد بإرجاع مبنى الأحكام الشرعية والتكاليف إلى الفطرة الإنسانية[3]، لذا فإن الاختلاف بين الرجل والمرأة ليس ذاتياً، وبالتالي لن يكون هناك اختلاف بين أحكامهما وتكاليفهما[4].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) تفسير الميزان، ج4، ص89.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص272 ـ 275.
(4) شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام، ص214 (فارسي).

إنَّ هذا الاستدلال مبني على استنتاجات عديدة:

1 ـ إنَّ مسألة الاختلاف والتفاوت بين الصنفين «عرضية» بالقياس إلى «النوع»؛ أي أن خصوصية الذكورة والأنوثة لم تؤخذ في الماهية النوعية، أما تفاوت الأصناف، بالقياس إلى بعضها البعض، فليست كذلك[1]. ولذا فإن هذا المبنى لا يمكنه القبول بزوال التفاوت، إضافةً إلى أننا نتساءل: هل يجب على غير الذاتي أن يقبل التغيُّر؟

2 ـ إنَّ العلامة الطباطبائي(قدس سره) كان في صدد بيان مطلب مفاده أن الرجل والمرأة لديهما وحدة نوعية، وأن الاختلاف بينهما لا يوجب الاختلاف النوعي، ومن هذه الحيثية فإنه يمكن لكليهما تحصيل الكمالات النوعية المختصة بالنوع، وعليه فقد كان في صدد إثبات «الهوية الإنسانية» للمرأة، وبالتالي ما علاقة هذا الكلام المحكم بالاختلافات بين الصنفين في بعض الأحكام؟[2].

3 ـ إنَّ العلامة الطباطبائي، بعدما طرح الهوية الإنسانية للمرأة، أعقب ذلك ببيان خصوصياتها من جهة الإدراك والأحاسيس، وبأن ذلك هو مبنى التفاوت الحقوقي بين الرجال والنساء، فالعلامة في هذا البحث لم يتوقف عند مرحلة الاشتراك في الإنسانية، ولم يغمض النظر عن التفاوت الطبيعي عند المرأة أيضاً، وبالتالي لم يتجاهل تأثير ذلك على تفاوت الأحكام بالنسبة لها، بل ويعتقد أيضاً بأن عدم تصدِّي المرأة للحكومة والقضاء إنما هو باقتضاء طبيعتها؛

---

(1) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ص30. محمد رضا المظفر، المنطق، ص92.

(2) تفسير الميزان، ج4، ص89: «إن الرجل والمرأة فردان من نوع جوهري واحد وهو الإنسان، فإنَّ جميع الآثار المشهودة في صنف الرجل مشهودة في صنف المرأة من غير فرق، وبروز آثار النوع يوجب تحقُّق موضوعه بلا شك، نعم يختلف الضعف بشدة وضعف في بعض الآثار المشتركة وهو لا يوجب بطلان وجود النوعية في الفرد».

حيث إن «فيها خصلتين ميزها بهما الصنع الإلهي. . . الثانية أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقة الشعور؛ ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الاجتماعية المحوَّلة إليها»[1].

4 ـ إن العلامة (قدس سره) عندما رأى أنَّ مبنى التكاليف هو الفطرة، فسَّر الفطرة بمقتضى الطبيعة وعدَّد الاختلافات الطبيعية الموجودة بين المرأة والرجل، وبناءً على تلك الاختلافات، أوضح الأحكام المرتبطة بها. ولذا فإن الفطرة لم تبيَّن، في كلام العلامة، على أنَّها الهوية الإنسانية فقط، بل اعتقد بأن خصائص المرأة الطبيعية جزء من فطرتها، وتقتضي أحكاماً خاصة بها. ويقول بعد الإشارة إلى اشتراك الرجل والمرأة في التفكُّر والإرادة والاختيار: «ولكنها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها تختلف عن الرجال من جهة أخرى: فإن المتوسط من النساء تتأخر عن المتوسط من الرجال في الخصوصيات الكمالية من بنيتها، واستوجب ذلك أن جسمها ألطف وأنعم كما أن جسم الرجل أخشن، وأصلب، وأن الاحساسات اللطيفة أغلب عليها من الرجل، كما أن التعقُّل أغلب عليه من المرأة، فحياتها حياة إحساسية كما أن حياة الرجل تعقُّلية، ولذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل والإحساس. . .»[2].

5 ـ إننا نسأل هؤلاء: ألم يعقد العلاَّمة في ذلك الموضع، أيضاً، فصلاً لنقد رأي من يعتقد بعرضية التفاوت بين المرأة والرجل، استناداً إلى الأوضاع التربوية والاجتماعية؟ وألم يرَ أنَّ وضع رؤية الغرب

(1) المصدر نفسه، ج2، ص271.

(2) المصدر نفسه، ص275.

للمرأة مقابل رؤية الإسلام لها قد أدى إلى هذا التضارب والجدال؟[1].

والعجب من هذا الكاتب الذي ينفي التفاوت الذاتي بينهما، وتبعاً لذلك عدم معقولية اختلاف أحكامهما، فإنه من جهة أخرى، وبشكل مناقض، يفسِّر التفاوت بين أحكامهما في الشريعة على أساس التفاوت الذاتي بينهما[2]. فلو لم يكن هناك أي اختلاف في جوهر الرجل والمرأة، وكان ملاك الأحكام والحقوق بينهما جوهر الإنسانية والصورة النوعية، فكيف يمكن أن تتفاوت الأحكام الشرعية؟ وكيف يمكن الترقِّي من تفاوت الحكم إلى تفاوت الذات؟.

وهنا نعترف بعجزنا عن التوفيق بين هذه الآراء المتضاربة! وكذلك التوفيق بين ما اقتطفوه من عبارات العلامة (قدس سرة) ومطابقتها مع مبانيه القوية والمحكمة.

وعلى أيِّ حال، فإن مقتضى العدالة هو الاعتراف ببعض الاختلافات الطبيعية، وجعلها الأساس للتفاوت بين الأحكام والتكاليف، إذ ربما تكون هذه الاختلافات أحياناً من ناحية ثانوية وتبعاً للعوامل الجغرافية، كاختلاف لون البشرة مثلاً، ولكن أحياناً أخرى تكون هذه الاختلافات مرتبطة بغايات الطبيعة، والهدف الأصلي للحياة، وفي هذه الصورة لا بد من موافقة المسار الطبيعي:

«يقولون: لنفرض وجود اختلاف طبيعي بين الرجل والمرأة، ولكن هذا لا يعني البناء على هذا الاختلاف والتأسيس عليه».

إنَّ هؤلاء يتخيَّلون أنَّ هذا الاختلاف من قبيل تضارب الطبيعة، ومن

---

(1) المصدر نفسه، ص276.

(2) شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام، ص215، (فارسي).

قبيل أن أحدهم خلق عاجزاً أو أعمى ولا بد لنا من أن نعوِّض قصور الطبيعة لا أن نتعاون معها، ونزيد من هذا الاختلاف. إن هؤلاء لا يعلمون أن وراء هذا الاختلاف هدف كلي وليس من قبيل النقص والتضارب والانحراف، ولا بد في مثل هذا النوع من الاختلافات من استلهام الطبيعة والانقياد لها، وإلا وقعنا في التضارب والتلاطم لوجود الارتباط في الطبيعة بين الهدف والوسيلة، ولذا فالنقص الحاصل عند جنس الإناث في بعض الأمور الدفاعية سببه إعطاء ذلك للرجل، ولو أرادت المرأة أن تقوم مقام الرجل في ذلك فلا مفر للطبيعة من إعطائها صفات الرجل الخشنة.

فالمرأة التي تذهب إلى الجيش لا يمكن أن تبقى امرأة، وقد ذكر في مجلة «اطلاعات» أن المرأة إذا قامت بعمل الرجل فهذا أمر جيد، لكن حينها لا تجد من يهواها ويرضى بها زوجة، لأن الرجل لا يرغب في أن يضم إلى جنبه امرأة قوية...[1]

ويعتقد الأستاذ المطهَّري(قدس سره) بأنَّ قوله تعالى ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2] بمعنى «التسليم بالاختلافات الطبيعية» ويقول بأن إحدى هذه الاختلافات الدور الخاص للمرأة في تربية النسل ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[3]، فالحرث يستلزم الحمل والرضاعة والتربية. وبهذا المقدار من التناسب تتمتع المرأة بروح لطيفة وإحساس رقيق فتختلف عواطفها عن عواطف الرجل. إن أكبر أمنية للمرأة أن يُطرى على جمالها وزينتها؛ لأن التزين والمباهاة من طبيعة المرأة الفطرية، ومصداق «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»[4].

---

(1) مذكرات الأستاذ، ج6، ص229، (فارسي).

(2) سورة النساء: الآية 32.

(3) سورة البقرة: الآية 223.

(4) مذكرات الأستاذ، ج6، 247، (فارسي).

ومن الممكن رؤية آثار التفاوت الطبيعي بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من الأحكام الفقهية، ومثال ذلك أنَّ الرجل والمرأة يشتركان في وجود الشعر على رأسيهما، لكن هذا الاشتراك بالنظر إلى طبيعة المرأة له أحكامه الخاصة، لأنَّ المرأة حسَّاسة جداً تجاه شعرها لتأثيره في جمالها وجاذبيتها، وبهذا المعنى لا تتساوى مع الرجل على الإطلاق، ولذا فإنها تختص بهذه الأحكام:

1 ـ لو أصيب شعر المرأة بضرر تثبت لها «الدية» بما يعادل مهر المثل، أما لو أصيب الرجل بالضَّرر نفسه فيعوض له بمقدار قليل يعبر عنه «بالأرش». والإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال ابن سنان عن رجل وثب على امرأة فحلق رأسها؛ فلم يثبت عليه المهر مع أنه نما مجدداً؛ يقول: «إنَّ شعر المرأة وعذريَّتها شريكان في الجمال»[1].

2 ـ في مناسك الحج يجب، أو يستحبُّ، للرَّجل حلق الشعر دون المرأة.

3 ـ في بعض العقوبات الشرعية توجد بعض الموارد التي يحلق فيها شعر الرجل، كما في بعض موارد الزنا، والقوادة، بينما لو قامت المرأة بالعمل نفسه لا يُحلق شعرها.

إدراك المصالح (كشف ملاكات الأحكام)

توضع القوانين البشرية لأجل مصالح يراها المقنِّن، وفي الموارد التي لا تدرك فيها أي مصلحة لا يعقل فيها الإلزام بالفعل أو التَّرك. ولكن عندما يكون المقنِّن هو الله تعالى، فمع أنَّ القانون الإلهي . واقعاً . لا يخلو من الحكمة، إلاَّ أنَّ السؤال المفروض هنا يتعلَّق بمدى توفيق

(1) وسائل الشيعة، ج19، ص225.

الإنسان في كشف تلك المصالح والأحكام، وهل يقدر على الإحاطة بملاكات الأحكام؟

إن «أصل تبعية الأحكام للمصالح» كبرى القياس الموجود بأيدينا، ويمكن الوصول إلى النتائج والحكم على الأحكام الصادرة في صورة وصول الصغرى إلينا أيضاً، أي «العلم بمصلحة الحكم».

ولو حصلنا على مثل هذا العلم، لأمكننا تجاوز حدود النصوص الدينية وبالتالي:

1 ـ بناءً على تحقُّق الملاك نحكم بثبوت الحكم.

2 ـ بناءً على انتفاء الملاك نحكم بانتفاء الحكم.

3 ـ بناءً على تغيير الملاك نحكم بتغيُّر الحكم.

4 ـ بناءً على تشخيص سعة الملاك أو ضيقه نحكم بتغيُّر دائرة الحكم كذلك.

وفي هذه الصورة، بناءً على امتلاكنا لسر الحكم، لا يبقى مجال «للتعبُّد»، وبالتالي تتحوَّل طريقة الاستنباط من «الاستظهار من الأدلَّة» إلى «الاستعلام من العلل»، لكن فقهاء الشيعة، حتى الذين اعتمدوا المنهج العقلي في الاجتهاد، لا يعتقدون بقدرة العقل على كشف ملاكات الأحكام، ولا يجيزون المس بالأحكام في صورة الكشف الناقص للملاك[1].

وأخيراً، قام بعض المؤلِّفين بالتفكيك بين الأحكام العبادية والاجتماعية، وأنكروا أن تكون الملاكات والمصالح في الأحكام

(1) محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه، (تقريرات السيد الخوئي)، ج3، ص70.

الاجتماعية مجهولة لنا؛ لأن الأحكام الدنيوية فيها مصالح دنيويَّة واضحة، وادَّعى هؤلاء: «بأن الاعتقاد بوجود المصالح الخفية سوف يمنعنا من التغيير في الأحكام السياسية والدنيوية»[1].

إنَّ البحث عن سر الأحكام ومصالحها الخفيَّة والظاهرة، له بابه الواسع ولا يمكن في هذا المختصر الإحاطة بكل أبعاده، لكن نشير هنا إلى بعض الموارد التي لا تخلو من فائدة:

1 ـ إن القرآن الكريم، عادةً ما، يذكر عند بيان الأحكام الحكمة منها وأسرارها، وفي هذا المجال لا تفاوت بين العبادات وسائر الأحكام الأخرى:

- الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ﴾[2].
- الصوم: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].
- الحج: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ﴾[4].
- الخمر والقمار: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[5].
- قوامة الرجال: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[6].
- غضُّ البصر وحفظ الفرج: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ

(1) عبد الكريم سروش، أندر باب الاجتهاد (داخل باب الاجتهاد)، ص29، (فارسي).
(2) سورة العنكبوت: الآية 45.
(3) سورة البقرة: الآية 183.
(4) سورة المائدة: الآية 97.
(5) سورة المائدة: الآية91.
(6) سورة النساء: الآية 34.

وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[1]

ـ القَصَاص: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]

2 ـ لا تردُّد عند الفقهاء في الاستناد إلى الموارد التي تتضح فيها «علل» الأحكام على شكل قاعدة كلِّية، وبالتالي تعميم الحكم أو تخصيصه بناءً على ذلك، لكن أغلب الموارد لا تشير إلى علة الحكم بل إلى الحكمة منه وفائدته، ويستفاد حينئذ أن الشارع لم يكن في مقام بيان «العلَّة التامة» للحكم، وإنما كان في صدد تفهيمه ورفع الاستبعاد عنه.

والعلاَّمة الشَّعراني، بعد بحثٍ مفصَّل في هذا الأمر، وذكر موارد عديدة من الروايات يستنتج قائلاً: «الظاهر أن الأغلب في التعليل هو الأحكام التي يستغربها الناس. وتذكر العلَّة لرفع الشك عن بعض المسائل، وتثبيت الحكم الذي يستغربه في ذهنه، وليس لتجويز التسرية والتعدي كبيان القاعدة بحيث يكون التعليل حجة له وبياناً إلا في بعض موارد يصرح بذلك»[3].

ومن هنا، فإن كشف العلل الواقعية للأحكام، حتى في الموارد المذكورة في النُّصوص والأدلَّة، أمر عسير، ويحتاج إلى كثير من الدقَّة والتأمُّل.

3 ـ لو أردنا تحصيل الملاك، من طريق التعليل العقلي، وذلك في الموارد التي لم تتبيَّن فيها علَّة الحكم أو حكمته، فسنواجه صعوبات أخرى أيضاً؛ لأنه وإن أمكن تصوُّر وصول العقل أ مع

---

(1) سورة النور: الآية 30.

(2) سورة البقرة: الآية 179.

(3) أبو الحسن الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل، ص108.

الإحاطة بخصوصيات الملاك ومصالح الأحكام أ ، من طريق العلم بالعلة إلى العلم بالمعلول، لكن من الصعب جداً سلوك هذا الطريق، ويقول الشهيد الصدر عن هذا التصوُّر: «لكن هذا الافتراض صعب التحقُّق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان، لضيق دائرة العقل وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يدرك المصلحة في فعل، ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها، وبعدم وجود أي مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف (الحكم الشرعي)»[1].

وينفي المحقِّق الأصفهاني ـ الذي يُعدُّ زعيم المحقِّقين في تحكيم المباني العقلية في الاستنباط ـ بشكل قاطع إمكانية إحراز ملاكات الأحكام؛ حيث يقول: «إنَّ مصالح الأحكام الشَّرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابطٍ، ولا يجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وبقاء النوع، وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها»[2].

وأكد هذا المطلب مراراً تلميذه المظفَّر في الكثير من أبحاثه[3].

4 ـ إنَّ ملاكات الأحكام ومصالحها لها جنبة «غالبية»، ولذا عندما نطلع على ملاك ما، بالتحليل العقلي أو بإرشاد الشرع، فإنه يمكننا تسريته إلى مصاديق الحكم بنحو الغلبة فقط، ولذا فإن المصالح الغالبة لا تقيِّد القواعد العامة، بل يبقى لها اعتبارها حتى في موارد عدم وجود الملاك.

---

(1) الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، ج2، ص255.
(2) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج2، ص130.
(3) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ص247، 248، 524.

وتتبيَّن أهمية هذا المطلب في النقد الذي أورده العلامة الطباطبائي(قدس سره) على الشيخ محمد عبده الذي خصَّص قوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾[1] بالزواج الدائم، استناداً إلى أن فلسفة الزواج تقوم على تشكيل العائلة والتوالد وبقاء النسل، ولذا أودع الله في الإنسان الشهوة الجنسية لأجل ذلك[2].

يقول العلاَّمة الطباطبائي(قدس سره): «وإني لست أرى هذا القائل إلا أنه اختلط عليه طريق البحث، فخلط البحث في ملاك الحكم المسمَّى بحكمة التشريع بالبحث عن نفس الحكم، فلزمه ما لا يسعه الالتزام به من اللوازم، وأحد البحثين وهو البحث عن الملاك «عقلي» والآخر وهو البحث عن الحكم الشرعي وما له من الموضوع والمتعلق والشرائط والموانع «لفظي»، يتبع في السعة والضيق البيان اللفظي من الشارع، وإنَّا لا نشك في أن جميع الأحكام المشرعة تتبع مصالح وملاكات حقيقية. وحكم النكاح الذي هو أيضاً أحدها يتبع في تشريعه مصلحة واقعية وملاكاً حقيقياً هو التوالد والتناسل، ونعلم أن نظام الصنع والإيجاد أراد من النوع الإنساني البقاء النوعي ببقاء الأفراد ما شاء الله، ثم احتيل إلى هذا الغرض بتجهيز البنية الإنسانية بجهاز التناسل... ولسنا نجد أفراد هذه الاتصالات البشرية بين الذكر والأنثى ولا أصنافها مؤهلة إلى غرض الخلقة دائماً، بل إنما هي مقدمة غالبية... والعقل المودوع فيه يضيف إلى ذلك التحرز وحفظ النفس عن الفحشاء المفسد لسعادة العيش، الهادم لأساس البيوت، القاطع للنسل، وهذه المصلحة المركبة، أعني مصلحة الاستيلاد والأمن من دبيب الفحشاء، هي الملاك الغالبي الذي بني عليه تشريع النكاح في الإسلام... وأما الأحكام المشرعة لموضوعاتها فهي لا تقبل إلا الدوام، فليس من الجائز أن يقال:

---

(1) سورة النساء: الآية 24.

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج5، ص9.

إن النكاح أو المباشرة يتبعان في جوازهما الغرض والملاك المذكور وجوداً وعدماً، فلا يجوز إلا بنية التوالد، ولا يجوز نكاح العقيم ولا نكاح العجوز التي لا ترى الحمرة، ولا يجوز نكاح الزاني، ولا يجوز مباشرة الحامل، ولا مباشرة من غير إنزال، ولا نكاح من غير تأسيس بيت، ولا يجوز. . . ولا يجوز. . . إلخ، بل النكاح سنة مشروعة بين الذكر والأنثى، لها أحكام دائمية وقد أريد بهذه السنة حفظ مصلحة عامة غالبية كما عرفت، فلا معنى لجعل سنة مشروعة تابعة لتحقق الملاك وجوداً وعدماً، والمنع عما لا يتحقق به الملاك من أفراده وأحكامه»[1].

5 ـ إنَّ القرآن الكريم يقدِّر العقل ويحترمه؛ إذ إنَّه بذكره لحكمة الأحكام يفتح المجال أمام إدراكها وفهمها بشكل أفضل. لكن في الوقت نفسه يرى أنَّ أُفق الإنسان محدود في هذا المجال، وأنَّ الناس «لا يعلمون». ولا يظن، هنا، أن هذا التحديد باللحاظ القرآني إنما يرتبط بكشف أسرار عالم الغيب أو معرفة كنه ذات الحق جل جلاله أو أسرار الأحكام العبادية فقط، بل إن الله تعالى وصف الإنسان بذلك حتى في دائرة الأحكام الاجتماعية للدِّين.

فمثلاً، عندما يذكر الجهاد، وبأنه مكتوب عليكم وهو كرهٌ لكم، يضيف قائلاً: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2] إذ إنَّ هذه الفقرة بعد بيان الحكم تشير إلى أن التشريع الإلهي يُبنى على علم الله بحقائق الأمور، وبما أنكم لا علم لكم بها، فلا مناص لكم من التسليم إلى الله سبحانه[3]. مع أن الحكمة من الجهاد واضحة لا يعجز الناس عن إدراكها

(1) تفسير الميزان، ج4، ص271.
(2) سورة البقرة: الآية 216.
(3) الميزان، ج2، ص166.

في الظاهر، ولكن ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ الواردة في ذيل الحكم شاهدة على أنه حتى في مثل هذه الأحكام لا يُعدُّ رأي عامة الناس وفهمهم مقياساً ومعياراً للأحكام الإلهية، إذ ربما تكون فيها مصالح خفيَّة لا علم للناس بها، أضف إلى ذلك أن الناس عادة ما يحكمون بناءً على ميولهم، وبناءً عليها أيضاً، يميِّزون بين الخير والشر، مع أن مثل هذا التمييز يحتاج إلى العلم بحقائق الأمور التي هي بيد الله سبحانه[1].

وكذلك ورد هذا التذييل في آيات الطلاق؛ حيث إن الله تعالى بعد بيان أحكامه بأنَّها أزكى لكم وأطهر، يقول: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2] ومعنى ذلك أيضاً أن لا تحكِّموا علمكم، في هذه الأحكام، لأنَّها لما كانت مستندة إلى العلم الإلهي فهي فوق مستوى علمكم، وبالتالي لا بد من أن تسلِّموا لأمر الله ما دمتم لا تعلمون مصالحها[3]. ولذا فإن للأحكام الإلهية مصالح واقعية، ولا بدّ للناس من ألاَّ يستندوا فيها إلى تشخيصهم، فلكم كانت مصلحتهم في حكم هم جاهلوه[4].

وكذلك يذكر القرآن، بعد بيان بعض أحكام العائلة، قوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾[5]. والمراد منها أن مبنى الأحكام الإلهية هي مصالح الإنسان الواقعية لا الأمور التي يحبُّها ويرتضيها، إذ لا يمكن الوصول من «رضا الناس» إلى ما هو أصلح لهم[6].

---

(1) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص306.
(2) سورة البقرة: الآية 232.
(3) تفسير المنار، ج2، ص406.
(4) الزمخشري، الكشاف، ج1، ص278.
(5) سورة النساء: الآية 19.
(6) تفسير الميزان، ج4، ص260 ـ 275.

وفي مورد الإرث، أيضاً، وبعد بيان سهم كلٍ من الرجل والمرأة والأب والأم والأولاد، يقول الله تعالى: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1]..

والمراد من هذه الآية، إضافةً إلى ما ذكرناه في ما سبق، أن الله تعالى لم يفوِّض الأمر إليكم بأن من كان أقرب إليكم نفعاً يعطى أكثر من غيره، لأنكم لا تعرفون شيئاً عن هذا الأمر[2].

ويضاف إلى ذلك، أنه قد تكرَّر قوله تعالى «عليم حكيم» في ذيل الآيات المرتبطة بالأحكام الفقهية[3]؛ إذ بالإشارة إلى ضمانة الأحكام الإلهية سيزول كل شك وتردُّد، وبالتالي دعوة الإنسان للخضوع أمام علم الله وحكمته.

يفسِّر المفسِّر الكبير المعاصر آية الله جوادي آملي هذا التذييل ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الوارد في ذيل آية الإرث وأحكامها المختلفة بهذا الشكل، حيث يقول: «أي إنكم لا تتمتعون بالعلم والحكمة الكافيين لتعرفوا سرَّ التفاوت المكنون في نواة العدل، ولكن الله عليم حكيم قد أحاط بجميع علل التساوي والتفاوت، فبيَّنها بناءً على حكمته في صورة قوانين حقوقية معتدلة»[4].

وفي أواخر بعض آيات الأحكام الأخرى، كالدين والشهادة، أشير، أيضاً، إلى أن الله بكل شيء عليم[5] ليخضع ويسلِّم من ليس له «علم بكل شيء» أمام «العالم بكل شيء» وأحكامه، ولئلاً يكون العلم بشيء ما

---

(1) سورة النساء: الآية 11.

(2) المحقق الأردبيلي، زبدة البيان، ص509.

(3) سورة النساء: الآية 26 و93، سورة النور: الآية 59، سورة التوبة: الآية 60.

(4) عبد الله جرادي آملي، سر جشمه أنديشه (منبع المعرفة) ج2، ص435 (فارسي).

(5) سورة النساء: الآية 176، سورة البقرة: الآية 282، سورة الأنفال: الآية 76.

سبباً للشك في أحكام العالم بكل شيء، وعليه فلو كان تحصيل ملاكات الأحكام الاجتماعية وإدراك مصالحها الواقعية في متناول يد البشر، ولو كان بإمكانهم الإحاطة العلمية بها لإقناع أنفسهم، فلم الحاجة إلى كل هذه التأكيدات؟

أو ليست هذه الآيات تنطبق على دعاواهم الخيالية وتشير إلى فسادها وبطلانها؟ أو ليست هذه الآيات كافية لتفهيم البشر وتنبيههم إلى مدى قصور أفهامهم؟

6 ـ إنَّ الطريقة الموجودة في القران، وتبعاً له السنة الشريفة، في شأن بيان الأحكام، توجب على فقهاء الشيعة في بحوثهم الاستدلالية لاستنباط الأحكام البحث عن الأدلَّة للوصول إلى الحكم، لا البحث عن العلل، أولاً، لِيُتَوَصَّلَ من خلالها إلى الأحكام، وبعبارة أخرى: عندما يجدون الدليل المعتبر على حكم ما لا يتوقفون لاكتشاف علَّته وملاكه، لأن التوقُّف مع عدم تحصيل العلة القطعية سيؤدي إلى توقف الاجتهاد، وكذلك فإن ضم الملاكات الظنية، بعضها إلى بعض سيؤدِّي إلى الخرافة.

والشيخ الأنصاري الذي وقف أمام جمود الأخباريين بكل صلابة، وقام بتبيين أسس اعتبار العقل وتسهيل وروده إلى ميدان الاستنباط، حذّر من الاعتماد على العقل في تشخيص الملاكات لكشف الأحكام، إذ يقول:

«الإنصاف أنَّ الرُّكون إلى العقل، في ما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام، لينتقل منها الى إدراك نفس الأحكام الواردة، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون «إن دين الله لا يصاب

بالعقول» و «إنه لاشيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»[1] وفي مكان آخر، يصرح الشيخ بالمنع عن الخوض في العقليات للوصول إلى الأحكام عبر إدراك مناطاتها، فيقول: «وقد أشرنا إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم»[2].

7 ـ إن فقهاء الشيعة يؤيِّدون مبانيهم الفقهية لجهة عدم الاعتماد الكامل على الاستنتاجات العقلية برواية أبان بن تغلب، التي لها تأثير كبير في كيفية الاستنباط:

«... عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (الإمام الصادق)عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟

قال: عشرة من الابل.

قلت: قطع اثنين؟

قال: عشرون؟

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: أربع؟

(1) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ج1، ص60.
(2) المصدر نفسه، ص44.

قال: عشرون

قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله (ص)؛ إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين»[1].

ونشير، هنا، باختصار إلى بعض النّكات المتعلّقة بهذه الرواية:

1 ـ هذه الرواية صحيحة من حيث السند، ورواتها من الأصحاب المعروفين عند الأئمة (ع)، ولو لم يقبل بعض العلماء هذا السند فقد اشتبه في ذلك[2]، وقد التفت آية الله الخوئي إلى هذا الاشتباه في أبحاثه المتأخرة[3].

2 ـ إن مضمون هذه الرواية، قد تكرّر ذكره في روايات كثيرة، حتى أن الشيخ المفيد(قدس سره) الذي لا يذكر في «المقنعة» دليل الحكم، إضافةً إلى دقّته وعدم تساهله في الاعتماد على الأحاديث، يشير إليها ويضيف قائلاً بعد توضيح الحكم: «بذلك ثبتت السنة عن نبيّ الهدى (ص) وبه تواترت الأخبار عن الأئمة (ع)»[4].

3 ـ إن أهل السنة أيضاً قد أفتوا بهذا المضمون، ما ذكر «ابن قدامة» في «المغني»: «مروياً عن عمر وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت، وبه

---

(1) وسائل الشيعة، ج19، ص268.

(2) الميرزا حسن الأشتياني، بحر الفوائد، ص19 و248، دراسات في علم الأصول (تقريرات آية الله الخوئي) ج3، ص48.

(3) آية الله الخوئي، مباني تكملة المنهاج، ج2، ص395.

(4) الشيخ المفيد، المقنعة، ص764.

قال سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وعروة بن الزبير والزهري وقتادة والأعرج وربيعة ومالك، قال ابن عبد البر: وهو قول فقهاء المدينة السبعة، وجمهور أهل المدينة، وحكي عن الشافعي في القديم...»[1].

4 ـ إنَّ زلَّة «أبان» في شأن هذا الحكم، وتنبيه الإمام له بأنك تأثرت بالقياس خطيرة جداً، وتشير إلى أن التأثر الخفي بالقياس يمنع الفقيه أحياناً من الاعتماد على الروايات؛ ولذا وقع أبان في مورد المؤاخذة من الإمام، يقول الشيخ الأنصاري(قدس سره) : «وهي (الرواية) وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال العقل بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام (ع) من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلاَّ أنَّ مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع...»[2].

هذا، وقد طرحت مباحث كثيرة بين علماء الأصول في شأن القياس وسبب النهي عن العمل به في مذهب أهل البيت (عليهم السلام). وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني(قدس سره) مشيراً إلى رواية أبان: «إن المنع عن العمل بالقياس ـ من قبل الأئمة (ع) ـ لقصور العقل عن الاطلاع على الأحكام الواقعية»[3]، وكذلك فإنه بعد الإشارة إلى بعض الاستبعادات العقلية لصاحب الجواهر وردّها، يقول: «فالفقيه كل الفقيه من يقف على التعبُّديات ولا يستبعد شيئاً منها بعدما رأى رواية أبان في الدية»[4]. إنَّ هذا الكلام الصادر من

---

(1) ابن قدامة، المغني، ج9، ص532، دار الكتاب العربي، بيروت.

(2) فوائد الأصول، ج1، 60.

(3) الإمام الخميني، تنقيح الأصول (تقريرات) ج3، ص43.

(4) الإمام الخميني، كتاب الطهارة، ص108.

الإمام(قدس سره) يشير إلى أن رواية أبان قد نفذت في أعماق ذوقه الفقهي، معتبراً إياها «مبنى الفقاهة الواقعية».

5 ـ رأى أحد علماء السنَّة المعاصرين، في مصر، أن رواية أبان مخالفة بشكل كلي للعقل؛ وتبعه في ذلك أحد العلماء (داخل إيران) المعروف بكثرة آرائه الشاذة[1] أما أبو زهرة: «فيستبعد هذه الرواية، ولا يقبل كونها تعبُّدية على أساس أنها تدل على مقدار المرأة، ولا يصح عنده التعبُّد في مسائل العباد وحقوقهم»[2]. وتابعه في هذا الإشكال أحد أساتذة الجامعة في إيران قائلاً: «إن القبول التعبُّدي بالأحكام الفرعية، ولا سيما الأحكام الاجتماعية غير صحيح، ولا يتلاءم مع روح الأحكام الإسلامية المبنية على «مصلحة» الناس والمجتمع، والتي لا يعسر الاطلاع عليها». ويضيف قائلاً: «إن كلام أبان أمام الإمام ومن ثم جواب الإمام (ع) له بأنك أخذتني بالقياس، مع أن أبان لم يعمل بالقياس دليل على عدم صحة الرواية»[3] ومن الواضح أن هذه الإشكالات قد بدأت بالظهور على أساس أن أي حكم حقوقي واجتماعي لا يمكن أن يتجاوز الفهم الإنساني؛ وبناءً على هذا المبنى الذي أشرنا إلى مفاده سابقاً اعترضوا على الإمام (ع) لعدم تبيينه علة الحكم لأبان، واستناده فقط إلى سنة النبي (ص) في ذلك.

وكذلك، فإن هذه المناقشات التي قاموا بها لا يرى فيها أي توضيح

---

(1) محمد صادقي، تبصرة الفقهاء، ج2، ص367 ـ 368: «فهو خالف للقرآن هنا وهناك، ومخالف للحسن أن يصبح الأكثر أقل من الأقل وهذه الطريقة للحساب الصافي لا يقول به ذو حجة».

(2) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص516.

(3) حسين مهر بور، مباحثي در حقوق زن، (مباحث في حقوق المرأة) ص272؛ نشرت هذه المقالة في مجلة «متين» ربيع سنة 1378هـ. ش. (2000م)، (فارسي).

يبيِّن فيه مخالفة هذا الحكم لمقتضى العقل، بل اكتفوا بمجرد الادعاء، مع أن طريقة البحث العلمي تقتضي منهم بدل قياس دية الأصابع الثلاثة بديَّة الأربعة، البحث العقلي في تلك القاعدة التي أفادها الإمام، من «أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف» وبعبارة أخرى: كان لا بد لهم من إثبات أن كون دية المرأة نصف دية الرجل ـ حتى من دون الإرفاق في الموارد الأقل من الثلث ـ أمر مخالف للعقل والعجب العجاب من مساندتهم لأبان واعتبار تعجبه ليس مصداقاً للقياس، بل هو استناد إلى فحوى الدليل أو القاعدة العقلية، ويجب ألا يُردَّ بجواب الإمام «أخذتني بالقياس»! إذ على الأقل لو راجعوا كتاب أصول الفقه للعلامة المظفَّر رحمه الله لتبيّن لهم أن قياس الأولوية المستفاد من الخطاب والمستند إلى ظهور الكلام يُعدّ حجة، كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ الدالَّة بالأولوية على النهي عن الشتم والضرب؛ إذ إنَّ هذا من الظواهر وهو حجَّة، من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، وأما إذا كانت الأولوية غير مستندة إلى ظهور الكلام فتكون من القياس الباطل[1].

6 ـ من المؤسف أن هؤلاء يُعدّون المحقق الأردبيلي(قدس سره) شريكاً لهم أحياناً في بعض إشكالاتهم، مع أن هذه التهمة لا أساس لها؛ حيث إن المحقق الأردبيلي، ورغم أنه يُشكل عليه الجمع أحياناً بين الأدلة، فإنَّه لم يرد رواية أبان إطلاقاً، إضافةً إلى أنه لا يشكل عقلاً على كون دية المرأة نصف دية الرجل ولا يُعدّ ذلك مخالفاً للعدل، غاية الأمر أنَّه يشكِّل على دية قطع ثلاثة أصابع وقطع الأربعة منها، مع أن ذلك لا يُعدّ رأيه النهائي في المسألة؛ لأنه قد

---

(1) أصول الفقه، ص538.

تكلَّم بعد ذلك عن رواية أبان وأضاف إلى حكم العقل قيد «بحسب الظاهر»، وبالتالي يتراجع من كون حكم العقل قطعياً بل يصرح بعدم الجرأة مقابل الرواية، لإمكان وجود مصالح خفية فيها، ومن ثم يقول: «وفيها (أي صحيحة أبان) بطلان القياس، بل يشكل أمر مفهوم الموافقة، فإنَّ العقل يجد بحسب الظاهر أنه إذا كان ثلاثون لازماً في الثلاث فيكون لازماً في الأربع بطريق أولى، فعلم أنه لا ينبغي الجرأة فيه أيضاً، إذ قد تخفى الحكمة. ولهذا شرطوا العلم بالعلة في أصل المفهوم ووجدوها في الفرع فتأمل»[1].

بل إنَّ المحقِّق الأردبيلي يعتقد أيضاً بحجية مفهوم الموافقة فقط في صورة العلم بالعلَّة وورودها في المنطوق[2]. ولا يعتقد بتخصيص الأدلة اللفظية بالعلة بل إن عموم اللفظ يقدم على العلَّة الخاصة[3]،ويرى أيضاً أن مصالح الأحكام مجهولة في الغالب[4].

نعم، رغم المقام الشامخ لهذا المحقق، إلاَّ أنَّه قد يقع في الاشتباه أحياناً؛ كما في مورد جواز أخذ الزكاة والخراج من قبل السلطان الجائر، فإنه يشكل على ذلك عقلاً[5] فيعترض الشيخ الأنصاري[6]، ويشكل عليه الإمام الخميني بأنه «لا يجوز طرح ظاهر دليل معتمد لتوهُّم مخالفته للعقل»[7].

---

(1) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج14، ص469.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص229.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص360.
(4) المصدر نفسه، ج11، ص532.
(5) المصدر نفسه، ج8، ص102.
(6) الشيخ الأنصاري، المكاسب، ص73.
(7) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة، ج2، ص279.

الفصل الخامس

التَّوفيق بين الشَّريعة والعرف

أوضحنا، في ما سبق، أن العقل عندما يدرك العدالة بشكل واضح، ويقطع بأن هذا المورد، مثلاً، مصداق للعدالة فلا إشكال في اعتباره، ولكن إذا تصدَّى العرف لتشخيص ذلك مع عدم جزم العقل به، فهل يُعْتَبَر أيضاً هذا التشخيص، ولا سيما إذا كان مخالفاً بنحوٍ ما للدليل الشرعي؟ وما العمل حينئذ؟

وكذلك عندما يُمضى الحكم العرفي من قبل الشرع، ثم تتغير الظروف الاجتماعية لحكم العرف، فهل يستمر إمضاء الشرع له؟

لقد تظافرت الجهود لاعتبار الفهم العرفي في باب العدالة، وسنشير إلى ثلاث نظريات منها، تشترك جميعها في التوفيق بين الشريعة والعرف.

النَّظرية الأولى

تقول هذه النظرية: إنه إذا استفيد حكم الشرع من نصٍّ صريح يمكنه تعيين مصاديق العدالة، وبالتالي لا اعتبار لتشخيص العرف في مقابله، أما إذا تعدَّدت الاستفادات من النص الديني، أو كان لدينا مجرد رواية أو روايتين، فلا بدَّ من رفع اليد عنه، ويرجع بالتالي إلى العرف في تعيين المصاديق[1].

والمشكل الأساس، في هذا الرأي، عدم تقديم أي دليل عليه، بل إن التوجيهات التي أقيمت على هذه النظرية تعجز عن تصحيحها، لأننا نسأل:

---

(1) مهدي مهريزي، ناصر كاتوزيان، مجموعة كفتكرهاي هم أنديشي بدرسي مسائل ومشكلات زنان، ص 95 و167 (فارسي).

أولاً: عندما يكون التَّشخيص العرفي في مورد العدالة في حد إفادة الظن المشمول لأصل عدم اعتبار الظنون، ما هو الدليل المخصص حينئذ لهذا الأصل؟

ثانياً: لو فرضنا وجود الدليل على اعتبار التشخيص الظني في مورد العدالة، فلماذا يقدَّم الدليل الظني على أدلة حجية الرواية المعتبرة؟ ولماذا يجب رفع اليد عن الرواية لأجل مخالفتها للعرف فقط؟

ثالثاً: مع أن أغلب مسائل الفقه تثبت بخبر الواحد الذي يعد من الظنون المعتبرة، ما هو الفرق بين الموارد التي تطرح بوصفها مصاديق للعدالة، كالنفقة والقسمة (بين الزوجات) والحضانة، وبين مسائل أخرى كالجهاد والصيد والذباحة؟ إذ لماذا يجوز استخدام الطرق المتعارف عليها في الاستنباط للوصول إلى الحكم الشرعي في القسم الثاني، ولا يجوز ذلك في القسم الأول، بل لا بد من الرجوع إلى العرف فيها؟

رابعاً: لماذا تطرح العدالة العرفية مرجِّحاً عند تعارض الأدلَّة؟ وما هو الربط بين مرجحِّية الشهرة ومرجحية المطابقة مع العرف؟[1]

وغاية ما ذكر، في الدفاع عن هذه النظرية؛ أنَّ العدالة لما لم تُعرَّف شرعاً، فإن التأكيد عليها من قبل الشرع يدل على قبول مرتكزات العقلاء في شأنها، ولا بد من العمل بذلك لئلا يلزم تخصيص الأكثر؟

وهذا الكلام غير تام لكونه مصداقاً بارزاً للخلط بين المفهوم والمصداق.

وتوضيح ذلك: إنَّ كون الشرع لم يقدِّم مفهوماً خاصاً للعدالة، وبالتالي لا حقيقة شرعية لها، وإن كون العدالة في لسان الشرع هي المفهوم نفسه المرتكز عند العرف، مورد للنظر؛ ولكن محل البحث هو

(1) المصدر نفسه، ص101.

تشخيص مصاديق العدالة، وحينئذ كيف يمكن ادعاء أن الشرع لما قبل هذا المفهوم، لا بد له من القبول بمصاديقه العرفية؟

إضافةً إلى ذلك، فإن تخطئة الشرع للعرف في تشخيص بعض مصاديق العدالة لا يُعدّ تخصيصاً لها؛ لأن الشرع يوضح بذلك اشتباه العرف في التشخيص، لا أنه يرفض المصاديق الواقعية لها.

ومنشأ الاشتباه، هنا، قياس العدالة بقاعدة «لا ضرر»، واستنتاج أن موارد الاستثناء ليست كثيرة مع أن الفرق بن القاعدتين واضح، حيث إن مفهوم الضرر ومصاديقه واضحة عند العرف، وبالتالي عند وجود الحكم الضَّار يكون تخصيصاً للقاعدة، أما في مورد العدالة حيث يُقبلُ إمضاء الشرع لمصاديقها، ففي كل مورد يعدّه الشرع حكماً عادلاً في مقابل العرف، لا يعد ذلك تخصيصاً لقاعدة العدالة، وهذه الموارد وإن كانت كثيرة إلاَّ إنه لا يلزم منها تخصيص الأكثر.

النَّظرية الثَّانية

مفادها أن المعتبر هو رأي العرف في العدالة ومصاديقها، ولو كانت رواية ما على خلافه، فإنها تسقط من الاعتبار، إذ إن الحكم العرفي هو الملاك؛ لأن القرآن عندما أمر بالعدالة فمقصوده العدالة العرفية، ومن هذه الجهة فإن الروايات التي لا تتوافق مع الفهم العرفي لها، لا تُعدُّ حجَّة لمخالفتها القرآن الكريم:

هذه النظرية تستند إلى مقدمات كثيرة:

1 ـ إن القرآن أمر بالعدالة، والأحكام القرآنية مطابقة لها.

2 ـ إن العدل، كغيره من الموضوعات الواردة في القرآن، يحمل على المصاديق العرفية.

3 ـ لا بد من عرض الروايات على القرآن، والمخالف له يسقط من الاعتبار.

4 ـ المراد بمخالفة القرآن مخالفة الظواهر القرآنية المطابقة لفهم العرف.

5 ـ الأوامر القرآنية بالعدالة لا تقبل التخصيص ولا التقييد.

ولتحليل هذه النظرية لا بد من التأمُّل في نقطتين:

الأولى: مع أن هذه المقدمات مقبولة عند المحقِّقين إلا أنهم لم يصلوا إلى مثل هذه النتيجة إطلاقاً، مثلاً: الشيخ الأنصاري مع تطبيقه هذه المقدِّمات، على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ توصل إلى نتيجة معاكسة تماماً، حيث يقول: إنَّ هذه الآية تدل على حرمة الأكل بكل وجهٍ يسمَّى باطلاً عرفاً، وحيث إن هذه الآية لا تقبل التخصيص، فلو رفض في بعض الموارد التي تعدُّ باطلاً في نظر العرف كأكل المارة من الثمر مثلاً، فإن ذلك يكشف عن كون هذا التصرف في مال الغير ليس باطلاً[1].

وهذه الطريقة، في الاستدلال، يمكن تطبيقها أيضاً على الأمر بالعدالة؛ حيث إن المأمور به هو المصاديق العرفية منها، وأنها لا تقبل التخصيص أيضاً، ولا يمكن القبول بأي ظلم في التشريع الإلهي، وبالتالي نفهم من رواية دية المرأة أن القلة في مقدارها ليس ظلماً، وأن ما يفهمه العرف هاهنا في تشخيص مصداق العدالة غير مقبول.

الثانية: لماذا لم يصل الفقهاء إلى مثل هذه النتيجة مع الاشتراك في قبول المقدمات؟ إن سر اختلاف الاستنتاج يرجع إلى أن المباني الفقهية المتداولة، مع قبولها بأن الآية تنظر إلى المصاديق العرفية إلاَّ أنَّ الأدلَّة التي تخطئ العرف في بعض المصاديق لا تعد مخالفة للقرآن. أما بناءً

(1) المكاسب، ص215؛ عبد الكريم الحائري، كتاب النكاح (تقريرات درسي آية الله الأراكي)، ص417.

على هذه النظرية، فإن مثل هذه الروايات تسقط عن الاعتبار! . أضف إلى ذلك أنه قد قيل في هذه النظرية بأن فهم العرف في تشخيص مصاديق العدالة قد يقبل من قبل الشرع وقد يرد، ولكن الإشكال الموجود هنا هو:

أولاً: إن عدم إمكانية التخصيص في حكم «العدل» أو «حرمة أكل المال بالباطل» غير ناظر إلى فهم العرف منه، لأنه وكما أشرنا من الممكن خروج بعض المصاديق الحقيقية للعدل عنه.

ثانياً: إن بيان الأئمة (ع) ـ بعنوان أنهم لسان الشرع ـ للأحكام وموضوعاتها حجَّة. ولذا تخصص عمومات القرآن بالروايات الواردة عن أهل البيت (ع)، ولهم الحق كذلك في رد الفهم العرفي للمصاديق أو إمضائه، وعليه فكما أن تخصيص القرآن من قبلهم لا يعد مخالفاً له، فكذلك تبيينهم موضوعات الأحكام الواردة في القرآن. نعم من ليس له حق التشريع يُعدّ مثل هذا التصرف منه مخالفاً للقرآن الكريم.

وتوضيح ذلك أنه لدينا أدلَّة تجيز تخصيص الكتاب بالروايات، ومع ذلك فإن هذا غير جائزٍ لنا حتى ولو التزمنا بشرط المخالفة لعموم الكتاب أو إطلاقه، فإن مثل هذا الشرط لا اعتبار له، أما الذين هم في موقع التشريع فإن ذلك ممكن في حقهم لأن الطريقة المتبعة عندهم أن تذكر الأمور الكلية ابتداءً، ومن ثم تبيَّن الشرائط والقيود، ومن هذه الحيثية فإن الموارد التي تقبل الجمع بين الدليلين عرفاً لا تعد مخالفة[1]، سواء بالتخصيص أم بالتخصُّص.

وبناءً على هذا الأساس، فإن فقه الشيعة لا يعتبر أي دليلٍ تعرَّض لبيان موضوع العدالة وتعيين مصاديقها بسبب عدم موافقته على أنَّ الفهم

---

(1) الإمام الخميني، كتاب البيع، ج5، ص175.

العرفي مخالف للكتاب، ولا يُشكل على اعتباره وحجيته أيضاً، ولذا فإن روايات الأحكام المتفاوتة بين الرجل والمرأة سواء في القصاص أم الإرث أم الدية أم الشهادات أم غير ذلك، لا تحذف من عملية الاستنباط الفقهي بعنوان أنها مخالفة للعدل والكتاب.

والجدير ذكره، هنا أن المناقشة في فهم العرف في تفاوت دية الرجل والمرأة مجرد إبداء نظر ومناقشة لكبرى الاستدلال، أما الصغرى القائلة بأن تفاوت الدية ظلمٌ ففيه ما لا يخفى!.

النَّظرية الثَّالثة

تقول هذه النظرية: إنَّ بعض الأحكام الشرعية المرتبطة بالحياة الدنيا وعلاقات البشر، في ما بينهم، هي أحكام إمضائية؛ أي أنها كانت موجودة قبل الإسلام، وبعد مجيئه أمضاها، إلا أن تلك الأحكام كانت لها جذورها في العرف الجاهلي، وموافقة لمقتضيات زمن نزول الوحي، ومع تغيُّر الأوضاع الثقافية والاجتماعية يمكن تغييرها، إذ إن أغلب الأحكام الفقهية الموجودة، في كتاب «المفصّل» المختص بالفقه الجاهلي، تشير إلى أن غالبية الفقه الإسلامي، كأحكام الحقوق والعقود والسياسة هي أحكام إمضائية، ولذا فإن رابطة العبد بالله تعدُّ جزءاً من التعبُّديات. أما رابطة الإنسان مع غيره فكلها إمضائية. لكن هل أن إمضاء الأحكام «دائم» أو أن ذلك موكول إلى العقلاء، وبالتالي يمكنهم تغيير الحكم متى أرادوا ذلك؟ والجواب عن ذلك «إنه لا بد من تحقيق حال الحكم في الجاهلية، مثلاً عندما جعل عبد المطلب مقدار الدية في الجاهلية مئة جمل، وأمضى الرسول هذا الحكم، إنما كان ذلك لأجل مطابقة ابتكار عبد المطلب لذلك الزمان»[1].

---

(1) مجموعة كفتكوهاي هم أنديشي. . . ص64، السيد محمد البجنوردي، (فارسي).

ويقول أحد الكتاب ممن يؤيِّد هذا المبنى: «إنَّ طريقة تشكُّل الأحكام والفقه الإسلامي تشير إلى أن الشارع في الأساس قد أمضى المقرَّرات الموجودة في المجتمع العربي، واعتبرها عادلة في زمانها، وبالتالي لا يوجد أي دليل على اعتبار تلك المقرَّرات بأنها الأفضل والأعدل في كل الأزمنة»[1].

هذا، ويمكن مناقشة أصحاب هذه الدعاوى ونقدهم في عدة نقاط:

1 ـ إن الأحكام الإمضائية تقابل الأحكام التأسيسية لا الأحكام العبادية، إذ من الممكن أن تكون بعض الأحكام العبادية إمضائية أيضاً، كما يقال على الأشواط السبعة في الطواف أنَّها وضعت من قبل عبد المطلب والإسلام أمضاها كما هي[2]. ومن هذه الحيثية فإنه بناء على النظرية المتقدمة، لا بد من القول أيضاً بعدم وجود الدليل على دوام بعض الأحكام العبادية.

2 ـ إن اعتبار كل الأحكام المرتبطة بعلاقات البشر أو أكثرها «إمضائية» ـ إضافةً إلى عدم الملاءمة بين هذين التعبيرين ـ خلاف الواقع؛ لأن ما ذكر في كتاب «المفصل» وغيره بخصوص الفقه الجاهلي لا يعد سوى موارد محدودة بالقياس مع الدائرة الكبرى للأحكام الحقوقية والاجتماعية في الإسلام، إن مثل هذا الكلام غير الموزون ممن قلَّت معرفته بالفقه الإسلامي يدعو للعجب، بل هو جفاء بحق الشريعة وأحكامها. ومثالاً على ذلك، فإنه لا يُروى في الفقه الجاهلي عن الإرث سوى حكم أو حكمين[3] في الوقت الذي يحفل القرآن والروايات بمجموعة كبيرة من أحكامه. وكذلك

(1) مجلة زنان (النساء)، العدد 59، ص33 (عبد الكريم سروش)، (فارسي).

(2) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج4، ص264.

(3) الدكتور جواد علي، المفصل، ج5، ص562.

الحال في مورد القضاء، حيث يحفل الشرع بالكثير من أحكامه أيضاً، إلاَّ أنَّ الدكتور جواد علي في كتاب «المفصل» لم يستطع العثور على أثرٍ له في فقه الجاهلية، وغاية ما رشح من فكره أن يقول: إن القرآن عندما يقول: ﴿قُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ قد استفاد من كلمة «قُضِيَ». ولذا يعلم من ذلك أن الناس في ذلك الوقت يدركون شيئاً ما عن هذا المفهوم، إذ من غير المعقول أن يتكلم الله مع الناس عن القضاء في صورة كونهم جاهلين بها بنحو كلي[1].

3 ـ ما هي العلاقة الموجودة بين كون الحكم «إمضائياً» وكونه «مؤقتاً»، وكيف يمكن الانتقال من الأوَّل إلى الثاني؟

إذ من الممكن وضع الحكم التأسيسي لأوضاع خاصة ومن ثم تغييره، وعكس ذلك صحيح أيضاً، فمن الممكن اعتبار الحكم الإمضائي بشكل دائم، ولذا كيف يمكننا الانتقال من فكرة الإمضاء إلى القول بتغير الأحكام وتبديلها؟

لقد تكلم أمير المؤمنين (ع) عن ظلمة الجاهلية في كثير من الخطب الموجودة في نهج البلاغة، وأحياناً كان يشير إلى بعض العناصر الإيجابية في تلك الثقافة المتخلفة، فنراه يقول لأصحابه بعد إرشادهم إلى عدم إيذاء النساء اللائي يفحشن بالقول: «ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم... وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفهر (الحجر والهراوة بالكسر، العصا) فيعيَّر بها وعقبه من بعده»[2].

وفي وصيَّته لمالك الأشتر نراه يشير إلى مدى اهتمام المشركين

---

(1) المصدر نفسه، ص482.

(2) نهج البلاغة، الرسائل، ص14.

بالوفاء بالعهد نظراً إلى تجاربهم المريرة مع الغدر: «فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة... فإنه ليس من فرائض الله شيء، الناسُ أشدُّ عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون في ما بينهم دون المسلمين، لما استوبلوا (لما وجدوا عواقب الغدر مهلكة) من عواقب الغدر»[1].

وعلى أي حال، فعندما يبيَّن أي حكم من قبل الشارع فهو «حكم الله»، سواء أكان له وجود سابق أم لم يكن، فإن هذا لا يزيد في اعتباره.

وأعتقد أن أنصار هذه النظرية لا يرون «الوفاء بالعهد» حكماً مؤقتاً ومحدوداً، رغم أن له جذوراً في الجاهلية وبالتالي هو حكم إمضائي؛ ولذا، ما هو الفرق بينه وبين مورد الدية المنطبق على ذلك الزمان فقط باعتقادهم؟

وفي الأساس، فإن المعتبر عندنا في الأحكام الإمضائية بيان الشارع بالإمضاء، إذ إن حال هذه الأحكام كما سائر الأحكام التأسيسية تتبع في السعة والضيق والمحدودية الزمانية بيان الشارع، ومثال ذلك: إن الزواج لا يُعدّ من الأحكام التأسيسية في الشريعة الإسلامية، ولكن الإسلام أمضاه وحدَّه بما لا يقبل التغيير، ونفى أي طريقة أخرى لإشباع الغريزة الجنسية كمجرد التوافق بين الطرفين ﴿فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ﴾[2].

وكذلك في مورد القصاص، فإنه بعد بيان حكم التوراة ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ أمضاه أيضاً بنحوٍ لا يقبل

(1) نهج البلاغة، الرسائل، ص53.
(2) سورة المؤمنون: الآية 7.

التغيير؛ لأن ما عدا ذلك يعد ظلماً ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1].

وفي أحكام النّكاح أيضاً، رغم أن الزواج بزوجة الأب كان محرماً في الجاهلية (ورد أنه من الأحكام التي سنها عبد المطلب) إلاّ أنَّ إمضاءه في الإسلام بهذا التعبير الوارد في القرآن ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[2] يشير إلى حرمته المؤكدة والمؤبدة.

وبنحو كلّي، فإن القرآن الكريم عندما يقول: ﴿حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ فإنه يُنبّهُ الناس إلى عدم تجاوزها؛ مثلاً، بعد بيان بعض أحكام الطلاق يضيف قائلاً: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3]. وبعد بيان حكم المحلّل أكد القول أيضاً بأن ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾[4].

وفي مورد أحكام الإرث يهدّد قائلاً: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ... وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[5].

إن الذين يُعدُّون الأحكام الإلهية عادلة فقط لعصر الجاهلية، وأنها أفضل بالقياس مع العادات الجاهلية، ماذا يجيبون أمام هذه الآيات التي تعدّ هذه الأحكام الإمضائية والتأسيسية بهذا الشكل، وتحذّر من التلاعب بها وتجاوزها؟ إضافةً إلى ذلك فإن هؤلاء لم يوضحوا إطلاقاً كيفية ملاءمة هذه النظرية مع خلود الشريعة وخاتميتها؟

إن هؤلاء بالتلويح إلى ظلم بعض الأحكام الدينية والآيات القرآنية

---

(1) سورة المائدة: الآية 74.
(2) سورة النساء: الآية 22.
(3) سورة البقرة: الآية 228.
(4) سورة البقرة: الآية 229.
(5) سورة النساء: الآية 13.

يثبتون عدم إيمانهم بهذا الكتاب السماوي الذي لا يمكن تطرق الباطل إليه إطلاقاً: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]..

وبهذا البيان يشير إلى أن البطلان لا يمكن أن يتطرَّق إلى معارف القرآن وحكمه وشرائعه...[2]

وكذلك، فإن القرآن، بعد أن بيَّن أن الشريعة كلمة الله، يصرِّح قائلاً: إن هذه الكلمة المبنيَّة على العدل ولا مبدل لها هي، العدل المطلق: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ... وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾. «أي لا أحد يبدل شيئاً من ذلك بما هو أصدق وأعدل».

4 ـ إننا نسأل هؤلاء: ما هو الفرق بين الحكم الممضى من قبل الشارع الموافق للعرف الجاهلي وبين الحكم الصادر عنه المخالف لذلك العرف؟ إذ لو كان الحكم في القسم الأول ينظر إلى حالةٍ خاصة وكانت موافقة الشارع محدودة ومؤقتة، فلم لا تكون مخالفة الشارع في القسم الثاني ناظراً أيضاً إلى تلك الحالات الخاصة، وأنها مؤقتة وبالتالي يمكن تغيير الحكم فيها في ما بعد من الأزمان، وينتفي المنع الشرعي عن المخالفة؟ مثلاً كان متعارفاً في الجاهلية سُنَّة «التبنِّي» ولكن الإسلام ألغى ذلك، ومنع أن تسري أحكام الأبناء عليهم ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ﴾ أفلا يحتمل ـ بناء على قولكم ـ بأن منع الشارع كان لأجل أسباب خاصة في الجاهلية ومع تحقُّق شرائط جديدة يمكن إحياء سنة التبنِّي؟ إن من يعتقد بانصراف الأحكام الإمضائية إلى شرائط موضوعية خاصة، لا بد له

(1) سورة فصلت: الآية 42.

(2) تفسير الميزان، ج17، ص398.

حتماً من أن يقبل أيضاً بأن عدم الإمضاء له تلك الخصوصية؛ لأن رد أي نص كقبوله لا يقبل التفسير والتحليل إلا ضمن نطاق «الواقعة» ولا يمكن تجاوز ذلك، إلاّ إذا كان التفسير على أساس تحليل كلام الشارع. ولذا، لتحليل الشعاع الزماني والمكاني للحكم، لا بد من الرجوع إلى النصوص والقرائن الحافَّة بها. وعليه، فإن الرد أو القبول بالنظر إلى الأوضاع الجاهلية ليس له أي تأثير واعتبار.

5 ـ إن إمضاء أي حكم في الشريعة الإسلامية لا يعني بالضرورة أن له «منشأ عرفياً» في الجاهلية؛ لأن العصر الجاهلي كان حافلاً بالكثير من أحكام الشرائع السابقة أيضاً، إضافةً إلى رواج اليهودية والمسيحية في الجزيرة العربية. آنذاك، كانت هناك جماعة تعرف بالحنفاء ـ على مذهب الحنيفية ـ التي حافظت على شرائع الدين الإبراهيمي. ولذا فإن الأحكام الإمضائية ربما تكون موجودة في الشرائع السابقة، إضافة إلى وجودها في العصر الجاهلي. وبناءً عليه، فلا يوجد أي دليل يحتم كون الحكم الإمضائي المعمول به في الجاهلية «سنة جاهلية»، وبالتالي استنتاج تحديد تلك الأحكام بالشرائط الموضوعية الثقافية والاجتماعية لذلك العصر، فالختان مثلاً يُعدُّ من الآداب الجاهلية القديمة مع أنَّ جذوره ترجع إلى سنة إبراهيم، وبالتالي لا يمكن عدُّه سنة جاهلية.

6 ـ إن هذه النظرية ـ إضافةً إلى فقدها المؤيد المنطقي والعلمي، وتضادها مع القرآن أيضاً ـ عقيمة، لا فائدة منها لعدم إمكان الاستفادة منها في الاستنباط، إذ لا بد لأصحابها من بيان شرائط كل حكم إمضائي قبل الإسلام، ومن ثم تعيين الشُّعاع الزماني والمكاني لذلك الحكم، وهذا ما لا يمكن إثباته لعدم وجود الأدلَّة المعتبرة للفقه الجاهلي، حتى أنَّ الدكتور جواد علي، الباحث

المحقِّق في تاريخ العرب قبل الإسلام، والذي يمتلك معلومات كثيرة عن الثقافة الجاهلية وآدابها، يعترف بقصور باعه في الفقه الجاهلي، وبانسداد باب التحقيق فيه، إذ يقول: «ليس لدينا أي سندٍ، في هذا المجال، سوى ما هو موجود في النصوص الإسلامية لا نعرف شيئاً عن ذلك».

وبناءً على هذا الأساس، حتى ولو قبلنا المبنى المذكور، فإن هذه النظرية لا جدوى منها لعدم إمكان الحصول في مرحلة التطبيق أيضاً على مصاديقها ومواردها بالأدلة المعتبرة والشواهد والقرائن الباعثة على الاطمئنان.

7 ـ إن مثال «دية القتل» الذي استندوا إليه، ورغم وجود القرائن التي تشير إلى اعتباره قبل الإسلام، إلاَّ أنَّه لا دليل معتبراً على كونه من ابتكار عبد المطلب لجهالة رواة الحديث، بل إن بعض المحققين اعتقد برجوع هذه الدية إلى شريعة إبراهيم (ع).

نقاط ختامية

إنَّ طول المقالة من جهة وطرح المسائل المختلفة والآراء المتفرِّقة من جهة أخرى، يوجب علينا تبويبها، لكن حذراً من التكرار سنخصِّص هذه الخاتمة لذكر بعض النقاط التي لم نوفَّق لبيانها، أو التي أشرنا إليها بشكل مختصر.

إن العدالة ناظرة إلى «أداء الحقوق»، ولذا فإن منطق البحث يقتضي تحليل الحقوق قبل التكلُّم على العدالة، وبعبارة أخرى: لا بد من «إثبات الحق»، ومن ثم التكلُّم على عدالة الأحكام والقوانين. أما الذين لم يقبلوا ذلك بل بحثوا عن العدالة ابتداءً، فلا مفر لهم عند تقديم ملاكات العدالة إلاَّ الاكتفاء ببعض الأصول الموضوعية والأحكام العرفية والاجتماعية، وهذا الأسلوب مما لا يمكن القبول به بالمعيار الفقهي والحقوقي.

1 ـ إن موضوع العدالة يفتح باب الحوار مع المذاهب الحقوقية، ولا يصح القول: إن قبول الأحكام التعبُّدية يسد هذا الباب؛ لأن الفقه الشيعي باعتماده على العقل في إدراك العدالة يشكل موقعاً جديراً بالاهتمام في أي بحث علمي، حتى أن المفكرين الإسلاميين قبلوا بصرف النظر عن النصوص المخالفة لحكم العقل القطعي، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وغيره: «والذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقلي، فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه».

وبناءً على هذا المبنى، فإن النزاع بين الفقهاء والحقوقيين «صغروي»، أي يرجع إلى تشخيص العدالة ومصاديقها. ولذا لو استطاع الحقوقيون إثبات آرائهم ونظرياتهم بالاستدلال والبرهان العقلي، فقد أعلن الفقهاء من قبلُ عدم تقيّدهم بالنصوص الدينية مقابل العقل القطعي. إلاَّ أنَّهم لا يتبعون هذا الأسلوب، بل يتوقعون من الفقهاء تجاهل النصوص الدينية وطرحها لمقتضيات الرأي العام والنظرة العرفية.

2 ـ يقول الشهيد السيد محمد باقر الصدر في بحث العدالة الاجتماعية: «إن الإسلام، حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكون منها مذهبه الاقتصادي، لم يتبنَّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم ينادِ بها بشكل مفتوح لكل تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية، ومفاهيمها عن الحياة؛ وإنما حدد الإسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتماعي معيَّن، واستطاع بعد ذلك أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حيٍّ. . . فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة

الاجتماعية، وإنما يجب أن نعرف أيضاً تصوراته التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامي الخاص».

إن هذا المبنى يعتمد الكتاب والسنَّة أساساً مهمّاً في الاستنباط الفقهي؛ حيث إن الفقيه يبحث عن المنابع الفقهية ليكتشف رأي الإسلام في القانون العادل الذي يطبق في مختلف نواحي الحياة، وفي مقابل هذا المبنى هناك من يعتقد بأن تبيين العدالة وتعيين نطاقها في كل زمان موكول إلى البشر، ولا مكان في هذه النظرية لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة؛ لأن الأحكام الموجودة في النصوص الدينية قد انتهى أمدها واعتبارها، وبالتالي فإننا نمر بمرحلة فقدان النص، وعدم قدرة النصوص الدينية على تبيين الأوامر والنواهي في المسائل الحقوقية، وحينئذ لا بد لنا من أن نشخِّص بأنفسنا مصاديق العدالة الإيجابية والسلبية المتوافقة مع هذا العصر.

3 ـ إن من يريد تحليل الأحكام الشرعية، من زاوية العدالة، لا بد له أولاً من تنقيح مبانيه الفكرية، إذ من غير المعقول لأي مسلم التردُّد في الحكم الشرعي، محتجّاً بعدم وجود النص الصريح في القرآن، لكن هل من المفروض استنباط كل الأحكام من القرآن؟ وهل يمكن إهمال سنة النبي (ص) والأئمة الأطهار (ع)؟ ألم يصرِّح القرآن نفسه بحجِّية قول النبي (ص) ؟ ولذا مع التمسك «بمنطق العدالة» كيف يمكن القول: إنَّ: «القرآن لم يشخص بنص صريح «الديَّة»، بل إنَّه من ابتكار العلماء المتقدمين، وقبله من العلماء اللاحقين، واليوم مع تغيُّر موضوع الأحكام والدور البارز للمرأة في الاقتصاد والنواحي الأخرى، هل يجب علينا النظر إلى هذه المسائل بتلك النظرة؟ وعندما يفتح القرآن الكريم المجال لنا في ذلك ألا يجب إعادة النظر فيها؟».

وهنا نقول: إن عدم تصريح القرآن بمقدار الديَّة أمر مسلم به،

ولكن تعقيب الكلام بأن هذا «من ابتكار العلماء المتقدمين وقبله اللاحقون» مغالطة كبرى، لأن هذا الموضوع قد بيِّن في مئات الروايات عن النبي والأئمة الأطهار (عليهم الصلاة والسلام)، وقد استند الفقهاء إليها ولم يبتدعوها من عند أنفسهم. بل نسأل هؤلاء أيضاً: هل يمكن الاكتفاء بالقرآن فقط لتحقيق الأحكام الفقهية؟ وهل أن كل حكم لم يصرِّح به القرآن الكريم يجب إعادة النظر فيه؟

4 ـ إن الحكم على أي قانون بأنه عادل أو غير عادل، لا بد من أن يتم من خلال تحليل علله وأسبابه، وما لم يحرز ملاك القانون بلحاظ حكمته وفلسفته لا يمكن إبداء النظر فيه بشكل صحيح، ولذا عندما يقاس تفاوت الدية بين المرأة والرجل إلى موضوع مشترك بينهما كاشتراكهما في جوهر الإنسانية فقط، قد يقال بعدم عدالة ذلك، لكن عندما يقاس الأمر إلى بعض الاختلافات الطبيعية بينهما، أو الاختلاف في المسؤوليات لا يمكن اعتبار ذلك مخالفاً للعدالة. وفي هذا المجال، عندما نواجه الموضوع المعقَّد «لعلة الأحكام» لا يمكن القبول بمثل هذا الاستدلال القائل بأنه: «في زماننا تلعب المرأة دوراً فعَّالاً من الناحية الاقتصادية، وليست مجرد مستهلك فيه؛ حيث إن 40% من المحاصيل الزراعية (في إيران) تنتج من قبل النساء، ولذا فإن أحكام الدِّية يجب أن تغيَّر طبقاً لذلك» إذ إن هذا الكلام إضافةً لاستناده إلى علة ظنية استنباطية، تم الخلط فيه بين الدور الاقتصادي والمسؤولية الاقتصادية؛ حيث إن حضور المرأة في المجال الاقتصادي والزراعي موضوع قديم وتاريخي، والمؤثر في باب الدية يمكن أن يكون مسؤولية الرجال المالية في مسائل من قبيل نفقة العائلة. وفي نظر الإسلام فإن النفقة ليست في عهدة المرأة، وحتى في صورة اكتفائها المادي فإن ذلك يقع على عاتق الزوج، وحتى يومنا هذا لم يتغير هذا الوضع.

5 ـ إن الاستناد إلى «إمكانية كون قوانين الشرع ناظرة إلى الظروف الموضوعية لعصر التشريع وبالتالي قدمت في حينها مفهوم العدالة العصرية» لا يمكنه حصر مجال الحكم الشرعي بزمان خاص، لأن هذا الإمكان «الثبوتي» لا يرقى من حدَّ الاحتمال إلى حدَّ القطع إلا عندما يتم إثباته بدليل تام، ومن هذه الحيثية، فإن الفقهاء لا يرتِّبون أي أثر على مثل هذه الاحتمالات في بحوثهم الاجتهادية، ولا يصرفون النظر بسببها عن الشمول اللفظي للدليل، ومع أنهم لا يتورَّعون عن التصرف في ظهور الأدلة عند وجود القرائن والشواهد الباعثة على الاطمئنان، إلاَّ أنَّ الفقيه لا يمكنه القبول بتغيير حكم ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ المعلل بالتفاوت الطبيعي في الخلقة بين الرجل والمرأة «بما فضل الله بعضهم على بعض» فقط لأجل أن تفضيل الرجال كان مرتبطاً بالشرائط الاجتماعية والثقافية في العصر الجاهلي والقبلي، ومع تغيرها وتبدلها لا بد من انتفاء التفضيل. أو ليس من التساهل الاعتقاد بهذا وإبطال قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ وهل انتفت الاختلافات الطبيعية واقعاً؟ وهل تم إثبات التشابه المطلق بين الرجل والمرأة علمياً حتى نصرف النظر عن ظاهر الآية، وحصرها بالجو القبلي في الجزيرة العربية؟

إن هذه الآراء حتى ولو كانت لها قيمة في حد الحدس والظن لا تجيز لنا تغيير الحكم الشرعي.

6 ـ الظاهر أن التوجه إلى مبنى العدالة، ولا سيما في بعض الموارد كتعدد الزوجات، حيث ذكر العدل شرطاً في القانون الإلهي ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ يقلل من اعتبار بعض الآراء الفقهية، حيث قيل إن الزوج يمكنه التبعيض بين أزواجه «فله أن يطوف على الزوجات في بيوتهن، وأن يستدعيهن إلى منزله وأن يستدعي بعضاً

ويسعى إلى بعض» واعترض المحقق الكركي على ذلك بأن هذا التمييز خلاف العدل. وبناءً على مبناه هذا في العدالة فإنه لا يجيز للزوج أن يصحب في سفره من يريد على هواه، بل يجب أن يقترع بينهن لئلا يتجاوز العدل في علاقته معهن خلافاً لباقي الفقهاء الذين قالوا باستحباب القرعة.

إن تصفُّح فتاوى الفقهاء يشير إلى عدم اتفاق رؤيتهم إلى موضوع العدالة، بل ربما يرى عند بعضٍ منهم عدم الالتفات إليها بالشكل المطلوب. لذا لا بد من فحص آراء الفقهاء من جميع الجوانب وتحليلها، ومن خلال هذه النظرة الخاصة لنرى مواقع الضعف فيها. مثلاً: لماذا يُعدُّ صاحب الحدائق المساواة بين الزوجات في الإنفاق وحسن الأخلاق والمعاشرة أمراً «مستحبًّاً». مع أنَّه في موضع آخر يُعدُّ المساواة في النفقة والكسوة والإسكان والمبيت، باستثناء المودة التي هي أمر قلبي، «واجبة».

7 ـ لو سعينا، من خلال قلق العدالة، إلى إيجاد التعادل والتوازن في حقوق الرجل والمرأة، ومن دون أن تكون القيود القانونية مانعة من ذلك، فإنه يمكننا الاستفادة من صيغة الشروط ضمن العقد مثلاً لإحلال شروط جديدة في العلاقات الزوجية، وبالتالي تضييق دائرة الحقوق وتوسيعها. كاشتراط حق التوكيل في الطلاق لتستفيد المرأة منه في بعض الحالات الخاصة، إلاَّ أنَّ مثل هذه الشروط، وإن كانت بسيطة في الظاهر، لا يمكن توسيع دائرتها لتشمل كل الأحكام الشرعية وبالتالي تغييرها، فلا يظنن أحد إمكانية تغيير قوامة الرجال في العائلة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، وجعلها للمرأة بالتوافق معها، مع أن بعض العلماء المعاصرين يميل إلى ذلك، إلا أن تحليل هذه الآراء يخرج عن دائرة هذه المقالة.

8 ـ إننا نعيش في وقت حذفت فيه العدالة بوصفها مفهوماً من أغلب

النظريات الجديدة، بل ويعمل اليوم على رفع التمييز بين الجنسين على أساس نفي أي تمايز بينهما، وبناءً على ذلك نظم تجمع رفع التبعيض عن المرأة كما صرح بذلك في المادة الأولى منه، حيث إن أي تفاوت بين الجنسين يعد تمييزاً مرفوضاً، ولذا عينت السيدة «فرشته» نائبة للأمين العام للأمم المتحدة للبدء بتحقيق معيار المناصفة بين الرجل والمرأة في كل النواحي الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ضمن أهداف هيئة الأمم. وبحلول عام 2005م. ولكن هل هذا التقسيم، وفي كل المجالات، يتلاءم مع العدالة؟ وهل أن نسبة المناصفة بينهما في كل شيء سوف تحقق العدالة؟

9 ـ إن أصل العدالة يتمتَّع بإمكانيات كبيرة تجعل للاستفادة منه دوراً مؤثراً وفعالاً في تطوُّر الفقه، لكن الاستفادة «الذوقية» منه سوف تكون تهديداً له، كالماء حيث يلعب دوراً مهمَّاً في حياة الموجودات الحية أو موتها. إن ورود العدالة من دون تبيين دقيق لحدودها في التجربة الفقهية المتقدمة أدى إلى ظهور آفة الاستحسان في بعض المذاهب الفقهية، وفي يومنا هذا وتحت هذا العنوان تطرح بعض الآراء التي تنذر بدق ناقوس الخطر الحتمي، فقد نشرت إحدى الكاتبات المصريات، تحت عنوان «نقد عدم مساواة حقوق المرأة»، كتاباً بيَّنت فيه أن الدين الواقعي يتكئ على العدالة، ومن ثم دخلت في المسائل الحقوقية، فتكلَّمت على العدالة والحرية والمساواة بغض النظر عن الجنس، وتتساءل: لماذا تُعدّ البكارة عند النساء رمزاً للعفة والحياء، وتأخذ هذا الطابع الأخلاقي؟ وبعد إبراز عدم رضاها عن هذا الكلام تكتب قائلة: «لماذا يجب علينا أن نربط مفهوم الأخلاق والشرف بغشاء رقيق يمكن ترميمه بعملية جراحية بسيطة؟ وبما أن الرجال لا يمتلكون هذا الغشاء فما هو معيار الأخلاق والشرف عندهم؟».

وبناءً على ذوقية هؤلاء، لا بد لإثبات المساواة بين الجنسين من الرجوع إلى النُّصوص المقدَّسة السماوية، وإعادة النظر في الكلام الإلهي على أساس عدم التفاوت بين الرجل والمرأة. حتى أن الكاتبة المذكورة اعترضت على تخصيص الرجال بالحور العين في الآخرة بينما ترتبط النساء بأزواجهن فقط! وتقول: «وتطالب بإعادة النظر في فهم الكتب المقدسة في العالم العربي على غرار ما حصل ويحصل في الصين واليابان وأوروبا وأميركا؛ حيث توصلت مجموعة من الباحثات إلى تفسير جديد للإنجيل يرفع من مكانة المرأة ويخلصها من الصورة السيئة التي يرسمها عنها، بل يعتقد هذا التيار بأن المسيح لم يكن رجلاً بل كان امرأة سوداء تفكر بخلاص العبيد والمستضعفين رجالاً ونساء». وبناءً على هذا الكلام، وعندما تروَّج مثل هذه الاعتقادات في المجتمع الإسلامي بحجَّة «رفع التمييز» و«إرادة العدالة»، ألن ينتظر من «صدى العدالة» هذا في المحيط الثقافي والحقوقي أن يدق ناقوس الخطر عند المتديِّنين، وأن يبعد الفقهاء المحتاطين عن الورود إلى مباحث العدالة.

10 ـ إن مسألة العدالة مهمَّة وحياتية بالنسبة للنظام الإسلامي خاصة، وإن الجمهورية الإسلامية قامت على شعار العدالة، ولذا عندما يغيب أفق العدالة عن الأنظار سوف تغيب حقيقة روح «الإسلامية» عن النظام الحاكم، وبالتالي لن يكون إسلامياً على الإطلاق. وفي هذا المجال، لا يمكن إنكار الخطوات المهمَّة التي قامت بها الجمهورية الإسلامية لتثبيت أسس العدالة، ولكن لا بد من القبول في الوقت نفسه بأننا ما زلنا بعيدين عن مستوى المجتمع العادل. إن طيَّ هذا الطريق وتقليل المسافات للوصول إلى ذلك يحتاج إلى وسائل متعددة، ولكن كخطوة أولى في هذا المسار لا بد من

ترسيم الأبعاد المختلفة للعدالة وتوضيحها، من أجل تقديم مفهوم واضح وجامع لها بالاعتماد على الأصول والمباني الإسلامية، إضافةً إلى التجارب البشرية المفيدة في هذا المجال. وكذلك مع ملاحظة الشروط الزمانية والاستفادة منها بشكل صحيح والابتعاد عن التطرُّف، وبالتالي تدوين الخطط التفصيلية لهذا المشروع على الأسس المعتبرة في الاستنباط والطرق الصحيحة لتحصيل المصالح. وللأسف لم يبذل الجهد الكافي في السنوات الخمس والعشرين الماضية للوصول إلى هذا الهدف، وما تم في هذا المجال على أساس عشوائي في غاية الضعف. ونشير هنا، إلى ضعف أحد النماذج والذي يُعدّ نسبياً ذا نقص أقل من غيره، حيث أقيم مؤتمر في سنة (1379 هـ.ش/ 2001م) في جامعة الشهيد بهشتي، بالمشاركة والتعاون مع «جمعية مشاركة المرأة» تحت عنوان «المعهد التعليمي الأول لتحليل الجنوسة». وتم نشر مقرراته في كتاب خُصِّص لذلك، ونشير هنا أيضاً إلى بعض القرارات الصادرة عنه تحت عنوان «عدم المساواة بين الجنسين»، لنرى كيفية الاهتمام بها في الجمهورية الإسلامية!

1 ـ لماذا تعرض، في كتاب الصف الأول الابتدائي، صور الأولاد الذكور مع آبائهم فقط وصور البنات مع أمهاتهن؟! ولماذا تعرض صور مجموعات الأولاد الذكور خارج البيت أكثر من صور البنات في هذا المجال؟! ولماذا يرى تقسيم الأعمال داخل العائلة على أساس الجنس؟!

2 ـ لماذا لا توظَّف النساء بشكل مساوٍ للرجال في القوات المسلحة؟!

3 ـ لماذا تكون القوامة للرجال مع أنَّ ذلك يخدش أصل التساوي في العائلة؟! إضافةً إلى ذلك فإنَّ مبدأ مشاركة جميع أفراد

العائلة في تحصيل لقمة العيش والذي يُعدّ مثال العائلة المطلوبة يتنافى مع القوامة!

4 ـ لماذا يوجد الاختلاف في الكتب الدراسية المتعلِّقة بالفنِّ والحرف بين البنات والبنين؟! ولماذا تخصص بعض الفروع العلمية، والعملية بشكل مستقل لكل جنسٍ منهما؟! ألا يقوم هذا التفاوت على أساس التمييز بين الجنسين؟!

5 ـ عندما يذهب الرجال إلى أعمالهم ووظائفهم يصرفون بعضاً من وقتهم بملاقاة أصحاب النفوذ بينما تحرم النساء من ذلك، ويكتفين بالسلام العابر في المصعد!

6 ـ لماذا يسمح للنساء فقط بالاستفادة من إجازة العمل بعد الولادة، مع أن مراقبة الأولاد وظيفة مشتركة بين الأم والأب؟! ولذا لا بد من أن يعطى الأزواج أيضاً «إجازة عمل» للقيام بذلك!.

إن مثل هذه الاعتراضات والتحاليل والآراء تشير إلى مدى نفوذ التصورات الخاطئة عن التمييز والمساواة في ذهن بعض المهتمين بأمور المرأة، ومن الطبيعي جداً عندما يوجد أمثال هؤلاء المفكرين في دوائر التخطيط والتصميم أن نتصور كيفية انحراف حقوق المرأة عن جادة العدالة، وكذلك كيفية انتقال الأمراض التي شلَّت المجتمع الغربي إلى داخل دولتنا.

وأخيراً، نتوجه بهذا السؤال: «ألا يمكننا امتلاك مثالٍ يتطابق مع مذهبنا وتقاليدنا وثقافتنا؟».

المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة

د. زكي الميلاد(*)

- 1 -

حركة جديدة في الفقه الشيعي

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، بدأت ملامح حركة جديدة تظهر في مجال الفقه الإسلامي الشيعي حول قضايا المرأة، لكن من دون أن تلفت النظر في وقتها على نطاق واسع في المجال الفكري والفقهي الإسلامي العام، حيث كان الانشغال بالشأن السياسي آنذاك في أوج شدته، ويكاد يغطي على كافة الميادين الأخرى، وذلك نتيجة التحوُّل الإسلامي الذي حصل في إيران، الحدث الذي نقل النخب والجماعات الإسلامية من هامش الفعل السياسي إلى قلب الفعل السياسي، وتقدم معه الاهتمام السياسي على باقي الاهتمامات الأخرى الفكرية والفقهية وغيرهما، حين كان للسياسة سطوتها التي لا تقاوم.

والذين حاولوا الكشف عن بداية ما أسموه التطورات الحديثة التي دخلت على الفقه الشيعي في الأزمنة المعاصرة، توقفوا عند هذه الفترة وهم يؤرخون لبداية هذه التطورات الحديثة، وهذا ما أشار إليه الباحث الإيراني الشيخ مهدي مهريزي، وهو يتحدث عن التطور الفقهي الجديد

(*) باحث وكاتب إسلامي من السعودية ورئيس تحرير مجلة «الكلمة».

في مسألة بلوغ الفتيات، إذ يقول: «كان السائد في الفقه الشيعي أن الفتاة تبلغ في سن التاسعة، ولم يحصل أي إعادة نظر في هذا الرأي، بل إن هذا التصور لم يكن يخطر على بال أحد، ولكن أعيد النظر في هذا الموضوع في السنوات الأخيرة، ولعله من الممكن حصر زمن هذا التغيير بعام 1980م، حيث قدحت هذه الفكرة في أذهان قسم من علماء الدين، ودعتهم إلى بحث هذه المسألة والتأمل فيها، وقال بعضهم بعدم موضوعية تعيين سن بلوغ محدد للفتيات، وإنما الملاك في بلوغ الفتيات هو الحيض»[1].

وتنامت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعي، ونضجت وتراكمت مع العقد الأخير من القرن الماضي، حيث فقدت السياسة بعض سطوتها الشديدة التي كانت عليها في حقبة الثمانينات، واستعاد الفكر الإسلامي بعض توازنه، ورجع إلى ساحته وساحة الفقه الإسلامي بعض رجاله الذين انصرفوا من قبل وانغمسوا في ساحة السياسة.

وخلال هذه الفترة وتحديداً عام 1994م، صدر كتاب (مسائل حرجة في فقه المرأة) للشيخ محمد مهدي شمس الدين، ويصلح هذا الكتاب أن يؤرخ للتطور الفقهي الذي حصل خلال هذه الفترة، وعن اقتراب الفقه الإسلامي الشيعي من المسائل التي وصفها الشيخ شمس الدين بالحرجة في فقه المرأة، وهي المسائل المتعلقة بأحكام علاقة المرأة بالسياسة والمجتمع والدولة.

وفي هذا الكتاب قدّم الشيخ شمس الدين، تأملات في نقد وتجديد منهج النظر والاستنباط الفقهي في مجال أحكام المرأة والأسرة، وناقش بعض الآراء ووجهات النظر المطروحة والمتداولة في هذا الشأن، ناقداً

---

(1) مهدي مهريزي. نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، بيروت: دار الهادي، 2002م، ص225.

لها ولمنهجية استنباطها، ومتبنياً لآراء ووجهات نظر استدلالية وبرهانية مغايرة في المعنى والمبنى.

وقد حافظت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعي، على نموها وتطورها مع دخول العالم القرن الحادي والعشرين، ويمكن القول إن الاجتهادات الفقهية الجديدة التي ظهرت خلال هذه الفترة في مجال المرأة، لعلها الأكثر أهمية وتميُّزاً، وتتفوق من هذه الناحية وتتقدم على الاجتهادات والتجديدات السابقة عليها.

ويُعَدُّ الشيخ يوسف الصانعي المرجع الديني الموجود في مدينة قم الإيرانية، الأكثر بروزاً خلال هذه الفترة، حيث طرح العديد من الآراء ووجهات النظر الجديدة واللافتة في مجال المرأة، وعلى أساس قواعد وأصول منهج الاستنباط في الفقه الاستدلالي.

وقد وجد بعض الباحثين أن الاجتهادات والتجديدات الفقهية التي طُرحت خلال هذه الفترة في مجال المرأة؛ تؤرخ لمرحلة جديدة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ مهدي مهريزي وهو يتتبع تاريخ تطور الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران حول مسألة المرأة، والتي قسَّمها إلى ثلاثة اتجاهات، تنتمي إلى ثلاثة أطوار زمنية، وهي حسب رأيه: الاتجاه التراثي التقليدي الذي يبدأ مع عصر الحركة الدستورية في إيران مطلع القرن العشرين، والاتجاه الكلامي - الاجتماعي ويبدأ من ستينات القرن العشرين، والاتجاه الفقهي والحقوقي الذي يبدأ عنده مع بداية الألفية الثالثة، ويؤرخ الشيخ المهريزي لهذا الاتجاه بدءاً من الشيخ يوسف الصانعي الذي عَدَّه رائد طرح الآراء الفقهية الجديدة في العصر الحاضر على شكل فتاوى في الرسالة العملية[1].

---

(1) مهدي مهريزي. الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، ترجمة: حيدر حب الله، نصوص معاصرة، مجلة فصلية ـ بيروت، السنة الثانية، العدد السادس، ربيع 2006م ـ 1427هـ، ص80.

وتدعمت هذه الحركة الجديدة خلال هذه المرحلة بإسهامات فكرية وفقهية من آخرين يجمعهم المنحى التجديدي، ومن هؤلاء الشيخ إبراهيم الجناتي الذي يَعُدُّه الشيخ المهريزي بأنه من رواد الاتجاه التجديدي الذين حققوا تحوُّلاً في مناهج الاجتهاد، وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي، ومن هؤلاء أيضاً السيد محمد البجنوردي عضو مجلس القضاء الأعلى سابقاً في إيران، إلى جانب آخرين.

وهذه الحركة الجديدة التي تنامت وتراكمت، ووصلت إلى هذا المستوى من التطور والتجديد في فقه المرأة، يبدو أنها سوف تحافظ على بقائها وحضورها، خصوصاً وأنها تستند إلى قواعد وأصول استدلالية وبرهانية، وتتصل بحقل علمي يُعَدُّ من أبرز حقول الدراسات الإسلامية وأكثرها عراقة وثراء، وهو حقل الفقه الإسلامي الذي عُرفت به الحضارة الإسلامية أكثر من أي حقل آخر، وتميَّزت به حتى وُصفت بحضارة الفقه.

ولكون التجديد يتصل بقضايا المرأة، الأمر الذي يؤكد الحاجة لهذه الحركة، ويلفت النظر إليها، ويساعد على بقائها وحضورها، وذلك لتأخر التجديد والنظر الاجتهادي الجديد في هذه القضايا المتصلة بالمرأة، والتي كانت بأمس الحاجة والضرورة إلى المراجعة وإعادة النظر بعد التغير الواسع والكبير الذي حصل في واقع المرأة اليوم.

وما هو جدير بالإشارة، أن مستوى التطور الراهن الذي وصل إليه التجديد الفقهي في مجال المرأة، لم يصل إليه بهذا المستوى من قبل، ومازال يحافظ على وتيرته المتصاعدة كمًّا وكيفاً في سبيل حماية وضمان كرامة وحقوق المرأة، وإظهار الفقه الإسلامي بموازين العدل، ولرفع الظلم والتمييز الواقع ضد المرأة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، يمكن القول إن الفقه الشيعي بات يتقدم اليوم

على باقي المذاهب الفقهية الإسلامية الأخرى في مجال التجديد الفقهي حول المرأة، ولعل هذا التقدم يرجع إلى أمرين متلازمين، الأمر الأول له طبيعة موضوعية، ويرجع إلى ارتباط الفقه الشيعي بتجربة الدولة في إيران، التجربة التي فتحت عليه آفاق الاجتهاد والتجديد الواسع والملحّ استجابة وتفاعلاً مع متطلبات ومقتضيات الأسلمة الشاملة على مستوى المجتمع والدولة.

الأمر الثاني له طبيعة ذاتية، ويرجع إلى باب الاجتهاد المفتوح في الفقه الشيعي الذي جعله يحافظ على عنصر الحركة والحيوية في بنيته الداخلية، ويكون أكثر استعداداً وقابلية في التواصل والاستجابة لتطورات العصر وتحولات العالم، وفي القدرة على مواكبة ما يطرح ويثار من إشكاليات وشبهات لها علاقة بالعلوم والمعارف الإسلامية، وهكذا في القدرة على مواكبة ما يستجد من تطورات وإنجازات في ميادين الفكر والمعرفة.

والاجتهاد المفتوح هو الذي يُشكِّل أرضيات انبعاث نزعات الإصلاح والتجديد في الفقه الإسلامي، وفي المعرفة الإسلامية بصورة عامة، وهو الذي يحرِّض على انبعاث مثل هذه النزعات ويدعمها، ويضمن لها بقاءها واستمراريتها، ويزودها بالحيوية والفاعلية.

والملاحظة الجديرة بالتنويه، أن هذه التطورات الفقهية الجديدة التي حصلت ومازالت تحصل اليوم، تصلح أن يؤرخ لها في حركة تطور علاقة الفقه الإسلامي الشيعي بموضوع المرأة، وذلك لأنها وصلت إلى مستويات من التجديد لم تصل إليه بهذا المستوى من قبل، ولأنها أيضاً باتت تعبّر عن نمو حركة جديدة لها روادها ونسقها الفكري والاجتهادي في داخل الفقه الإسلامي الشيعي المعاصر.

ومن المرشح لهذه الحركة الجديدة المحافَظة على نموها ووجودها،

ومتى ما ظهرت مثل هذه الحركة فإنها لن تتراجع بسهولة، أو تتلاشى بسرعة حتى لو تباطأت مسيرتها في النمو، أو تأخرت في التمدد والاتساع، وتعرضت للنقد والمواجهة، وذلك لكون أن هذه الحركة قد تأخرت كثيراً قبل ظهورها، وتراكمت الحاجة إليها بصورة كبيرة، وهي الحاجة التي أعطت، وسوف تُعطي هذه الحركة زخماً وقدراً من البقاء والاستمرار.

ثم لكون أن المرأة المسلمة المعاصرة التي تعلمت وتثقفت، وانخرطت في كافة ميادين العلم والحياة؛ لم تعد تحتمل تلك الصورة التي تنتقص من كرامتها وإنسانيتها، وتشكك في عقلها ودينها، ولم تعد تقبل بذلك التميز الذي يمارس بحقها بعيداً عن موازين العدل ونظام الحقوق.

كما أن تطورات العصر أخذت تُجابه وتُحاصر الفقه الإسلامي بالعديد من التساؤلات والإشكاليات الحرجة والملتبسة، والتي لابد من مواجهتها والتفاعل معها.

وهذا يعني أن واقعاً جديداً بات ينتظر المرأة، وهذا الواقع آخذ في التشكل بالقوة أو بالفعل، على المدى القريب أو المدى البعيد، وعلى مستوى الواقع الفعلي، أو على مستوى منظورات الرؤية.

ـ 2 ـ

المرأة وتشوُّه الصورة

هناك صورة قديمة تشكَّلت حول المرأة في داخل الفقه الإسلامي، وظهرت وتجلَّت في بعض الفتاوى والأحكام الفقهية، هذه الصورة حين التعرف عليها فإنها تصدم بشدة المرأة المسلمة المعاصرة، وسوف ترى فيها تشويهاً وانتقاصاً لمكانة المرأة وكرامتها، ونوعاً من أنواع التعييب والاستعلاء عليها، وشكلاً من أشكال التميز الذي يُمارس ضدها، وتعسُّفاً وانتهاكاً لحقوقها.

وقد تتبع الشيخ المهريزي مثل هذه الفتاوى والأحكام التي وردت في كتب الفقهاء ومصنفاتهم الفقهية، وأشار إلى بعضها في كتابه: (نحو فقه للمرأة يواكب الحياة)، ومن هذه الأحكام:

1 ـ في مسألة الحضانة: تساءل الفقهاء هل يجب أن تكون الحاضنة عادلة أم يكفي فيها الأمانة؟ قال بعضهم بعدم اشتراط العدالة، لأن أكثر النساء فاسقات.

2 ـ في مسألة صلاة الميت: وعند السؤال عن هل يجوز للمرأة الصلاة على جنازة الرجل؟، أمام هذا السؤال أجاب الشافعي برأيين، قال في أحدهما: يجب أن يصلي عليها الرجل، لأن الرجال أقرب إلى الله، ودعاؤهم يستجاب أسرع من النساء، وإذا صلّت عليها امرأة فذلك بمثابة إهانة للميت.

3 ـ في مسألة إرث الخنثى: تساءل الفقهاء هل يجب أن يكون نصيب الخنثى من الإرث كسهم الذكر أم كسهم الأنثى؟ قال بعضهم نقلاً عن القرطبي في كتابه (جامع أحكام القرآن)، يجب أن يجري عليها الفحوص الجنسية أولاً، وإذا لم تُفلح هذه الفحوص في تحديد جنسيتها يجب عدُّ أضلاعها، فإذا كانت أضلاعها قليلة فهي رجل، لأن أحد أضلاعه خلقت منه المرأة، وإذا كانت أضلاعها أكثر فهي امرأة.

4 ـ في مسألة أوصاف مستحقي الزكاة: قال الفقهاء إن الإيمان والفقر شرطان في استحقاق الزكاة، والعدالة ليست شرطاً في ذلك، لأن أكثر مستحقي الزكاة من النساء، والنساء أكثرهن فاسقات.

5 ـ في مسألة زواج العبد بالمرأة الحرة بدون إذن مولاه: أفتى الفقهاء بأن مثل هذا الزواج هو زنا، لكن لا يقام فيه حد الزنا، لأن الرجل عبد، والمرأة ضعيفة العقل.

6 ـ في مسألة الحرب بين المسلمين والكفار: إذا تحارب المسلمون

والكفار ثم تصالحا واتفقا على إعادة من يلجأ أي منهما إلى الطرف الآخر، أمام هذه المسألة أفتى بعض الفقهاء بأن مثل هذا الحكم يسري على الرجل دون المرأة؛ لأن النساء ضعيفات العقول، وبالتالي إذا لجأت مسلمة من الكفار إلى المسلمين لا يجوز إعادتها إليهم لأنها قد ترتد عن الإسلام[1].

هذه بعض النماذج القليلة، التي تكشف عن ملامح صورة متوارثة عن المرأة في الفقه الإسلامي، وعند الفقهاء، أو عند بعضهم، ولاشك أن المرأة المسلمة المعاصرة لا تقبل بهذه الصورة وبقائها، وهي تكافح اليوم وبكل جهد لتغيير تلك الصورة ونقدها والإطاحة بها، فلم يعد الجهل والأمية يغلبان على شخصية المرأة اليوم، كما كانا يغلبان عليها في السابق، وهذا القدر من التغيير في انتقال المرأة من الأمية إلى التعلم، يكفي لتغيير كامل الصورة عن المرأة؛ لأن بهذا التغير تتغير رؤية العالم عند المرأة، الرؤية التي تؤثر في منظومة تفكير المرأة، وفي طبيعة مواقفها وسلوكياتها في المجتمع والحياة.

وقد وجد أصحاب المنحى الجديد، أن هذه الصورة حول المرأة في الفقه الإسلامي بحاجة إلى مراجعة ونقد، لأنها لا تنسجم وتتعارض مع رؤية الإسلام للمرأة التي كرَّمها، وأعاد لها شخصيتها، وضمن لها حقوقها، وعَدَّ النساء شقائق الرجال.

وفي هذا النطاق يرى الشيخ يوسف الصانعي «أن شكل القوانين الموجودة حاليًّا فيما يرتبط بالمرأة، لم يبلغ حتى الآن مستوى الانسجام الكامل مع الإسلام، كما أنه لم يحقق المواكبة الضرورية لما يطرأ من تحولات في المجتمعات الحديثة»[2].

---

(1) مهدي مهريزي. نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، مصدر سابق، ص231.

(2) جميلة كديور. المرأة رؤية من وراء جدر، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص21.

وحين يناقش الشيخ الصانعي بعض النصوص الدينية التي أعطت الرخصة للأب والجدّ في تزويج البنت غير البالغة، والتي جاءت على صورة أسئلة موجهة للإمام المعصوم، كسؤال عبدالله بن الصلت حين سأل الإمام الصادق (عليه السلام) عن الجارية الصغيرة يزوجها أبوها وهل لها أمر إذا بلغت؟ أجاب الإمام: لا ليس لها مع أبيها أمر. وفي هذا الشأن يعقب الشيخ الصانعي بالقول: «إن هذه الأسئلة إنما انبثقت من العرف والثقافة اللتين كانتا رائجتين في ذلك الزمان، حيث لم يكن يتعارف تزويج الأمّهات لبناتهنّ، وبعبارة أخرى: إن سلطة الرجل آنذاك لم تكن لتسمح بتدخّل الأمهات في هذا الموضوع، بل كان الرجل هو من يدير تمام أمور الحياة لوحده، بحيث لم يكن للنساء من دور في هذا المضمار، ولم يكن كعصرنا الحاضر تبدي المرأةُ رأيها فيه، بل ويمكنها أن تغدو مع ذلك محامياً أو وزيراً أو طبيباً»[1].

ومن جهته يرى السيد محمد البجنوردي، وبطريقة ناقدة أن بعض الفتاوى أكثر تعسفية فيما خصّ فقه المرأة لدى بعض الفقهاء في بعض الأوساط، وأكثر الفقهاء ـ حسب نظرهـ لديهم حرج في هذا المجال[2]. ولهذا يعتقد أن الفقهاء والحقوقيين لو أعادوا النظر في الموارد المتصلة بمسائل المرأة، مثل مسألة الشهادة، وإرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديات، وتولي القضاء، ومسائل أخرى مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي، ووردوها برؤية منفتحة فإن كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغير، وإن بالإمكان إجراء

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. قيمومة الأم، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص35.

(2) السيد محمد البجنوردي. تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، المنطلق الجديد، مجلة فصلية، بيروت، العدد السابع، خريف وشتاء 2004م، ص102.

تغييرات في المواقف الفقهية تجاه الكثير من الأحكام التي ينظر إليها اليوم بوصفها تمييزاً ضد المرأة[1].

وبسبب تلك الصورة، أثار البعض من داخل الوسط الديني شبهة حول الفقه، وكيف أن الفقهاء تجاهلوا حقوق المرأة الاجتماعية، وأوجدوا بوناً شاسعاً بينها وبين الرجل، وقد طرحت هذه الشبهة على الشيخ المهريزي في حوار معه حول مكانة المرأة في الفقه الإسلامي، ومع أنه رأى أن السؤال لا يخلو من مغالطة، إلا أنه ختم جوابه بالقول: إن بعض آراء الفقهاء قلَّما تأخذ بالحسبان الحقوق الاجتماعية للمرأة، إلى جانب وجود فقهاء وخاصة من المعاصرين أعادوا النظر في تلك المسائل المرتبطة بالحقوق الاجتماعية للمرأة[2].

وعندما سئل عن الأحكام التي لا تنسجم مع واقع المرأة، وينبغي أن يعيد الفقهاء النظر فيها؛ قال الشيخ المهريزي في خاتمة الجواب: «إن جميع مسائل المرأة بحاجة إلى إعادة نظر، إذ إن المسائل التي قد ندافع عنها اليوم، مثل قاعدة الإرث يجب أن نعيد النظر فيها، ونرى كيف يمكن اليوم تبيينها، أو كيف يمكن درء الشبهات المثارة حولها»[3].

ومن الواضح أن منشأ تلك الصورة المتشكلة حول المرأة في تصورات بعض الفقهاء، ترجع بشكل أساسي إلى نصوص وروايات وردت في كتب السنة الشريفة، وكانت بحاجة إلى مزيد من الفحص والتشخيص في سندها ومتنها قبل العمل بها والبناء عليها، والكشف عن كيفية التعامل معها لكونها تحتمل تفسيرات وتأويلات متعددة ومتباينة،

---

(1) مهدي مهريزي. الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، مصدر سابق، ص91.

(2) مهدي مهريزي. نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص221.

(3) مهدي مهريزي. المصدر السابق، ص263.

ولا تخلو من غموض والتباس، إلى جانب الحاجة في الكشف عن طبيعتها وقيمتها التاريخية والأخلاقية، والنظر إليها في إطار الرؤية الكلية للإسلام، وبصورة خاصة في إطار رؤية الإسلام الكلية للمرأة.

وقد تعرضت تلك النصوص والروايات إلى مراجعات ومحاكمات من فقهاء معاصرين، وبالذات من أصحاب المنحى التجديدي في الفقه، فحين يتحدث الشيخ محمد مهدي شمس الدين، عن طبيعة النصوص المروية في السنة حول المرأة، فإنه يقسمها إلى قسمين: إلى نصوص ضعيفة السند أو مرسلة أو مرفوعة، لا تصلح أن تكون أدلة على الحكم الشرعي، وإلى نصوص معتبرة شرعاً بين صحاح وموثقات وحسان، فهي من ناحية السند صالحة للدلالة على الحكم الشرعي إذا ثبت أنها واردة لبيان الحكم الشرعي الإلهي، ولم تكن تدبيراً لمواجهة حالة طارئة، أو توجيهاً خاصًّا بشخص معين في حالة معينة.

وفي نقده لطريقة تعامل الفقهاء مع هذه النصوص، يقول الشيخ شمس الدين: «جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما روي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة، ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة»[1].

وعندما تعرض الشيخ الصانعي لمثل هذه الروايات في سياق بحثه عن نقد مستندات النظرية المشهورة عند الفقهاء في إثبات ولاية الجد ونفي ولاية الأم على الأولاد الصغار المتوفى أبوهم، يشير إلى طائفة من الروايات واردة في كتاب الوصية، حيث استغرب وجود روايات تضع المرأة وشارب الخمر في مصاديق السفهاء، وحسب قوله: «والذي يبعث على الأسف والاستغراب، ولا يمكن قبوله بأي وجه من الوجوه، أن

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الستر والنظر، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1994م، ص24.

هناك ثلاث روايات واردة في باب الوصية، يمكن أن يثار فيها احتمال الدَّسّ والوضع والنوايا السيئة، ومفاد هذه الروايات عَدّ كلٍّ من المرأة وشارب الخمر من مصاديق السفهاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾[1] وأنهما لا يصلحان وصيًّا».

وبعد أن أشار إلى هذه الروايات الثلاث، ومنها موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال: «المرأة لا يُوصى إليها؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾». ويُعقِّب الشيخ الصانعي بقوله: «إن مفاد هذه الروايات مخالف للأصول القرآنية والسنتية والعقلية المسلمة؛ ولهذا لا يمكن الأخذ بها حتى لو كان بعضها صحيحاً من ناحية السند، فهل يمكن القول بأن تمام النساء من السفهاء؟ هل يمكن نسبة ذلك إلى النسوة العظيمات جميعهن في تاريخ الأديان وتاريخ الإسلام»[2].

ومن هذه الروايات اقترب الشيخ الصانعي وشكَّك في صحة ما ورد في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهن، وعَدَّ هذا الأمر من الواضحات، وحسب كلامه «من الواضح أن ما جاء في نهج البلاغة لأمير المؤمنين (عليه السلام)، حول نقصان عقل النساء وإيمانهن ليس صحيحاً، بل لابد من طرحه عرض الجدار، أو ردّ علمه إلى أهله، وهم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين، ذلك أنه من المسلَّم أن مفاد هذه النصوص مخالف للقرآن والقواعد؛ إذ كيف يمكن أن يأمر الله النساء بترك الصلاة في بعض الأوقات، فيتركنها، امتثالاً لأمره وإطاعة لمطالبه، ثم يكون ذلك موجباً لنقص إيمانهن؟ فهل طاعة الأوامر الإلهية توجب نقصان الدين والإيمان؟»[3].

---

(1) سورة النساء، الآية 5.

(2) الشيخ يوسف الصانعي. قيمومة الأم، مصدر سابق، ص42.

(3) الشيخ يوسف الصانعي. المصدر نفسه، ص44.

لهذا كان من الضروري تغيير تلك الصورة المتوارثة عن المرأة في الدراسات الفقهية، الصورة التي تنتمي إلى الماضي، ولم تعد صالحة للبقاء في الحاضر، وهي لا تسيء فقط للمرأة، وإنما للفقه الإسلامي وللفقهاء كذلك، وذلك لأن واقع المرأة المسلمة اليوم يقدم صورة مغايرة تماماً لتلك الصورة القديمة، وهذه الصورة المغايرة ينبغي أن تلغي تلك الصورة القديمة وتحلَّ مكانها.

وما يميِّز المنحى الجديد في الفقه الإسلامي أن الصورة التي يعبر عنها حول المرأة تنتمي إلى واقع المرأة اليوم، بخلاف ما هو سائد في الفقه الإسلامي الذي تنتمي صورته عن المرأة إلى الواقع المتوارث من القديم، وهذه من المفارقات التي تفاصل بين المنحى الجديد والمنحى القديم في الفقه الإسلامي.

ـ 3 ـ

التحرر من آراء السابقين

التحرر من آراء السابقين هي السمة البارزة التي ظهرت وتجلت عند أصحاب المنحى الفقهي الجديد في الموقف تجاه المرأة، ولا ينبعث التجديد عادة في أي زمان ومكان، وفي أي بُعد ومجال إلا بعد التحرر من آراء السابقين، والتخلص من ذهنية الخضوع والتبعية، وامتلاك الشجاعة الفكرية، وحين ينظر الناس لأنفسهم على أساس أنهم رجال وأولئك رجال، أولئك اجتهدوا في زمانهم وهم يجتهدون في زمنهم.

وانفتاح باب الاجتهاد في الفقه هو الذي يولد الاستعداد للتحرر من آراء السابقين، وينمي هذه الروح، ويخلق مثل هذه الشجاعة.

ونلمس مثل هذا الموقف عند السيد البجنوردي، الذي يرى أن من الشروط الذاتية والموضوعية التي يجب توافرها عند الفقيه ليكون مجدِّداً، هو عدم الالتزام بآراء من سبقه من الفقهاء، وأن يتحرر من سلطة

القدماء المعرفية والفقهية، ويضيف: فإذا اعتقد الفقيه أن المتقدمين أفقه منه وأعلم سيشكل هذا الاعتقاد قيداً ومعوقاً اجتهاديًا، يجعله يصبُّ جهده للبحث عن أدلة تدعم آراءهم وتصوِّبها نتيجة لوقوعه تحت تأثير سلطة أولئك[1].

وحينما يصل البجنوردي إلى موضوع المرأة، يرى أن الموقف الفقهي من مسائل المرأة كان متأثراً برأي الأوائل، وأن الفتاوى السائدة في هذا الشأن متأثرة بآراء القدامى وحسن الظن بهم، وبالبيئة والتقاليد والأعراف، وعدم الجرأة على مخالفة مشهور الفقهاء. ويرى في المقابل أن باب الاجتهاد مفتوح، وفي الأصل يحرم على المجتهد أن يقلد رأي غيره، بل عليه أن يفتي بما يراه بقطع النظر عمَّا قاله الآخرون، ويستقل برأيه واجتهاده واستنباطه[2].

وعندما بحث الشيخ محمد مهدي شمس الدين مسألة أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة الحديثة، تبيَّن عنده بعد النظر في الأدلة أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصديها وتوليتها للسلطة، هي دعوى ليس عليها دليل معتبر، وآمل أن يكون هذا البحث حافزاً للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلمات الفقهية، بإعادة النظر والبحث في أدلتها، وفي طرق الاستدلال عليها، وعدم الاسترسال في الاتكال على فهم فقهائنا القدماء[3].

وفي هذا السياق أيضاً، يرى السيد محمد حسين فضل الله «أن اجتهاد القدماء كان مرتكزاً على ثقافتهم، ونحن نعرف أن القدماء اختلفوا

---

(1) السيد محمد البجنوردي. تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، مصدر سابق، ص91.

(2) السيد محمد البنجوردي. المصدر نفسه، ص103 ـ 104.

(3) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. أهلية المرأة لتولي السلطة، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995م، ص6.

فيما بينهم حسب اختلاف ثقافتهم، ولذلك يمكن لنا أن نختلف مثلهم بأن ندرس النصوص دراسة جديدة كما لم يدرسها أحد قبلنا، مع ملاحظة الفهم السابق عندما نريد أن نؤكد فهمنا»[1].

وفي مجال التطبيقات الفقهية، أظهر الشيخ يوسف الصانعي استقلالية في الرأي، وتحرراً من آراء الفقهاء السابقين، وتجلى ذلك في دراساته الفقهية الجديدة والمعاصرة حول مسائل المرأة، التي توصل فيها إلى آراء واجتهادات خالف فيها رأي المشهور عند الفقهاء، وظل ينتقد مستندات نظرياتهم، ودخل في محاكمات استدلالية مع هذه النظريات، تثبيتاً لرأيه، وتأكيداً عليه بالقواعد والأصول الاستدلالية والبرهانية، ونفياً لرأي المشهور، وتضعيفاً له، وكشفاً عن ثغراته، وما يعتريه من ضعف وخلل وعدم تماسك.

وسوف نتحدث لاحقاً عن بعض هذه الآراء والاجتهادات، والجديد الذي تميزت به عن رأي المشهور. ولولا هذا التحرر من سلطة القدماء وهيبتهم ما انبعث اليوم في داخل الفقه الإسلامي هذا المنحى الفقهي الجديد.

ـ 4 ـ
مرجعية الرؤية القرآنية

من السمات الأساسية التي ميَّزت أصحاب المنحى الفقهي الجديد في تكوين رؤيتهم للمرأة، استنادهم الواضح إلى القرآن الكريم في الاستنباط الفقهي، وفي محاكمة الروايات الواردة في كتب الحديث، وفي الكشف عن رؤية الإسلام الكلية للإنسان والمجتمع والكون، وملامح ومكونات هذه الرؤية في مجال المرأة.

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله. قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر، الكلمة، مجلة فصلية، بيروت، السنة الثانية عشرة، العدد 46، شتاء 2005م ـ 1426هـ، ص96.

فقد وجد هؤلاء أن هناك مفارقة بيّنة بين الصورة التي يعرضها القرآن الكريم للمرأة، والصورة التي تعرض لها الكثير من الروايات في السنة الشريفة، فالقرآن الكريم تحدث عن نماذج للمرأة متعالية عن تلك النواقص التي أشارت إليها بعض الروايات وربطتها بالمرأة، ومن هذه النماذج امرأة فرعون التي ضرب القرآن الكريم بها مثلاً للذين آمنوا، في إشارة لعظمة هذا الموقف، والحاجة الملحة لتذكره المستمر، والاعتبار به في كل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

فقد صوَّر القرآن بهذا النموذج كيف يمكن أن يتغلب الإيمان عند المرأة وهي في قمَّة مركز السلطة والجاه والرفاه والنعيم الذي لا يُضاهى ولا يُوصف، ومن الصعب التخلي عنه، في ظل هذه الأجواء التي تظهر عادة ضعف المرأة لكونها ميَّاله بطبعها إلى الرخاء والنعيم، وإلى الجمال والزينة، في ظل كل ذلك أظهرت امرأة فرعون إيمانها، وكشفت عن قوة حقيقية في شخصية المرأة، جعلتها تتغلب على الضعف الذي هو من أكثر ما يميز المرأة.

ولعل القرآن الكريم تقصَّد أن يسمي هذه المرأة باسم امرأة فرعون حتى يضرب بها مثلاً، وعندما قالت: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ كأنها أرادت أن تُصوِّر مستوى النعيم والرفاه الذي كان يحيط بها من كل جانب، وأرادت من الله أن يُعوِّضها عن ذلك ببيت في الجنة، فالمرأة التي تظهر هذا المستوى من الإيمان، ويتغلب عندها الإيمان في مثل هذا الموقف الذي يختاره الله ليضرب به مثلاً حتى يتذكره الناس وينتبهوا

(1) سورة التحريم، الآية 11.

إليه، فهل يصح بعد ذلك القول والادِّعاء أن المرأة والنساء ناقصات الإيمان!

والنموذج الآخر الذي تحدث عنه القرآن الكريم، هو نموذج بلقيس ملكة سبأ، في إشارة منه لتصوير رجحان العقل عند المرأة، وهي القصة التي لا يكاد الحديث يتوقف عنها في كل حديث يتناول موضوع المرأة ويقترب منه، وذلك لشدَّة أهمية هذا الموقف الذي يظهر حكمة وتعقل المرأة في أشد الظروف خطورة، ولكون الموقف يتحدث عن علاقة المرأة بالحكم والدولة، وهو من المواقف البليغة للغاية التي تحدَّث عنها القرآن، وهو من أكثر المواقف أهمية في دحض تلك التصورات التي تنتقص من مكانة ودور المرأة.

كما تُعَدُّ هذه القصة أهم قصة تحدَّث عنها القرآن حول علاقة المرأة بالحكم والدولة، حيث يقول تعالى: ﴿قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَـٰبٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَـٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ * قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ * وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[1].

وأول ما يلتفت إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين وهو يتحدث عن هذه القصة، أنه لم يرد في هذه الآيات تنديد أو نقد لكون بلقيس ملكة بوصفها امرأة، كما لم يرد تنديد أو نقد لشعب سبأ على أنه خضع لحكم امرأة وهي بلقيس، ويُعلِّق الشيخ شمس الدين على هذه الملاحظة في الهامش بقوله: «وهنا نلاحظ أنا لا نجد في القرآن كله منعاً أو ذمَّا

---

(1) سورة النمل، الآية 29 ـ 35.

لكون المرأة ذات سلطة في المجتمع، أو لكون المجتمع محكوماً ومقوداً من قبل امرأة»[1].

ويختتم الشيخ شمس الدين ملاحظاته حول هذه القصة بقوله: «إن هذا المثال يكشف عن أن شخصية المرأة مؤهَّلة للحكم والقيادة كالرجل، وأنها كالرجل أيضاً يمكن أن تقود إلى خير ويمكن أن تقود إلى شر، وأن الضعف والخوف والقصور الفكري ليست طبائع في المرأة، بل هي نتيجة تربية خاصة وثقافة معينة درجت بعض المجتمعات عليها»[2].

وقد أظهر لنا القرآن الكريم في هذه القصة، كيف أن المرأة يمكن لها التفوق على الرجل في أهم أمرين طالما حاول الرجل أن يتملكهما لذاته، ويعدّهما من أوثق الأمور ارتباطاً بهوية الذكورة وطبيعتها، هما العقل والسلطة، وأراد أن يوجه المعرفة والتاريخ بما يخدم هذا الأمر والبرهنة عليه، وهذا ما دحضته هذه الآيات التي صوَّرت انحياز المرأة إلى العقل، حين شاورت بلقيس أهل الحل والعقد عندها ولم تستبد برأيها ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ في مقابل انحياز الرجل إلى القوة والتظاهر بها ﴿قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾.

فالمرأة التي يصوِّرها القرآن الحكيم برجحان العقل فهل يصح لنا اتهام النساء بنقصان العقل!

وبعد أن تطرق الشيخ شمس الدين لهذه الأمثلة والقصص، أراد منها التأكيد على ما أسماه مرجعية الرؤية القرآنية في عملية الاستنباط الفقهي، حيث رأى أن تلك الأمثلة تكشف عن الرؤية الإسلامية لموقع المرأة في

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الستر والنظر، مصدر سابق، ص34.
(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص36.

نظام القيم ونظام الحقوق والواجبات في الشريعة الإسلامية، وأن هذه الرؤية القرآنية ـ حسب رأيه ـ هي المناخ التشريعي للأحكام، فهذه الأحكام ليست بلا جذور، وليست بلا إطار وفلسفة، بل هي تركز على قاعدة عامة تعبّر عنها هذه الرؤية القرآنية، وبذلك تكون هذه الرؤية مرجعاً في فهم النصوص التشريعية وتفسيرها[1].

وحين أشار الشيخ شمس الدين إلى منهج التعامل مع النصوص الواردة في السنة حول المرأة والأسرة، أكد ضرورة ملاحظة هذه النصوص على ضوء التوجيه القرآني، وأما ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآني، فسوف يؤدي حسب تقديره إلى خلل في عملية الاستنباط.

وعند الشيخ يوسف الصانعي، نلمس وبوضوح كبير استناده إلى القرآن الكريم وإلى الأصول القرآنية في دراساته الفقهية حول المرأة، وعلى أساس هذه الأصول القرآنية ظل يُحاكم ويرجِّح الروايات من جهة المعارضة أو الموافقة، وهكذا في صياغة آرائه، واستنباط اجتهاداته.

وفي نطاق هذه الملاحظة، تتكشف مفارقة ما بين المنحى القديم في الفقه، والذي يستند بصورة أساسية إلى النصوص الواردة في كتب السنة، وبين المنحى الجديد الذي يحاول أن يستند بصورة أساسية إلى نصوص القرآن، وجعل الأصول القرآنية حاكمة على السنة وموجِّهة لها ومفسرة، وبالعودة إلى جميع آيات القرآن وليس آيات الأحكام فقط والتي تقدر بخمسمائة آية وتزيد أو تنقص.

وإذا كان المنحى القديم في الفقه أخذ من القرآن آيات الأحكام فحسب، فإن المنحى الجديد حاول أن يجعل من القرآن بكل آياته مرجعاً وموجِّهاً ومفسِّراً لجميع مسائل الفقه، ومنها مسائل المرأة.

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص38.

ـ 5 ـ

التفكيك بين الشريعة وأقوال الفقهاء

إن اللحظة التي يتم فيها التنبه إلى ضرورة التمايز والتفكيك بين ما هو ثابت، وما هو متغير، وبين ما هو من الدين أصالة، وما هو من الفكر اجتهاداً، في مثل هذه اللحظات تتهيَّأ فرص انبعاث فكرة التجديد، الفكرة التي تلامس وبشكل أساس ما تعلق بالفكر الإنساني فحصاً ونقداً وتفكيكاً في نطاق الهدم، وسعياً وتطلعاً نحو الإبداع والابتكار والاكتشاف في نطاق البناء.

والقصد من هذا التفكيك بين ما هو من الدين، وما هو من الفكر الإنساني، حتى لا يفهم التجديد في حالة انبعاثه ويفسر بوصفه خروجاً على الدين أو تجاوزاً له، ولا حتى احتكاكاً ومسًّا به، ولقطع الطريق على الذين يعترضون على هذا النهج ويرفضونه، ويضعون العراقيل في دربه، ويوهمونه بالخروج على الدين، أو التجرُّؤ عليه، وتمييع التعامل معه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يأتي هذا التفكيك، لكي يعطي الناس أنفسهم الحق في فحص ونقد الأقوال والنظريات التي تحسب وتصنف على الفكر الإنساني، بوصفها اجتهادات وتصورات قابلة للخطأ والصواب، ومعرضة للنقص وعدم الكمال، وتتأثر بشروط ومقتضيات الزمان والمكان، وبطبيعة المجتمع والبيئة الثقافية، الوضع الذي يجعلها تتأثر من حيث قيمتها وحيويتها مع تقادم الزمن المتسارع في حركته، والمتغير في مساراته.

ويُعبِّر هذا التفكيك عن تطور فكري ومنهجي، يُعدُّ ضروريًّا ولابد من الوصول إليه، لكي تتحدد وتتبلور طرائق ومنهجيات الفهم والتعامل مع ما هو من الدين ويكون أزليًّا ومتقادماً مع الزمن، وما هو من المعرفة الإنسانية ويكون نسبيًّا ومتغيِّراً.

ومن دون هذا النمط من التطور يلتبس التجديد ويكون غامضاً، ومعرضاً لسوء الفهم والتفسير، لعدم الوضوح عندئذ في طبيعة حدوده ومجاله وغايته، وهل هو تجديد في الدين أم في المعرفة الدينية؟

وتعدُّ هذه الإشكالية واحدة من أعقد الإشكاليات في المسيحية والفكر المسيحي، وذلك بعد أن امتزجت المعرفة الدينية البشرية بالدين منذ القدم، وبات من الصعب عند المسيحيين فصل هذين الأمرين والتفكيك بينهما، الوضع الذي ترتب عليه تعدد واختلاف التفسيرات والتأويلات بحسب تعدد الأناجيل، وعلم اللاهوت الذي عرف في الفكر المسيحي، جاء أساساً لكي ينظم المعرفة الدينية المسيحية في إطار ما حصل فيها من تعدد واختلاف في التفسيرات والتأويلات.

وفي مجال الفقه الإسلامي، تنبَّه أصحاب المنحى الجديد إلى مثل هذا التفكيك، حين ميَّزوا بين الشريعة وأقوال الفقهاء، وشكَّل لهم هذا التفكيك مدخلاً لنقد وفحص أقوال الفقهاء وعدم التسليم الكامل بها، وفي البحث والكشف عن آراء واجتهادات جديدة ومعاصرة، مرتكزين فيها على القواعد والأصول الاجتهادية المتعارف عليها عند أهل هذا الفن.

ونلمس هذا التنبه في التفكيك وعلاقته بالتجديد، عند الشيخ الصانعي حين يتساءل عن سبب الاختلاف وعدم المساواة بين الزوج والزوجة في تبادل الإرث بينهما، حين يُمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته ما زاد على سهمه من الإرث، ولا تمنح الزوجة عندما تكون هي الوارث الوحيد للزوج ما زاد على سهمها، فما هو مستند هذا الحكم؟ هل الشريعة هي التي أرادت ذلك لمصالح دقيقة وعميقة؟ أم أن منشأ هذا الحكم استنباط فريق من الفقهاء امتزج بحكم الشرع فأنتج ذلك الحكم؟

من هنا يرى الشيخ الصانعي، أن المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهية معمقة، أراد أن يمهد لها ببعض النقاط، من هذه النقاط قوله: «لابد من التمييز بين رأي الفقيه وبين الشريعة الواقعية، وهذه ضرورة لازمة، إذ بدونها لا يمكن القيام بأيِّ تغيير في النظام الفقهي والحقوقي، بمعنى أنه ما دام هذا التصوُّر راسخاً في الأذهان، مهيمناً عليها، أي اعتقاد التطابق والتماهي بين الشريعة والسنَّة من جهة وفتوى الفقيه من جهة ثانية، فسوف تظل الشريعة الحقيقيَّة رهينةً ومنحصرة بفتوى الفقيه، فتكون أيُّ مخالفة نظرية أو عملية له مخالفةً لأحكام الله تبارك وتعالى، ومن ثم ستكون أيُّ محاولة مغايرة في هذا المجال تعدِّياً على حريم لا يجوز التعدّي عنه، وهذا ما سيفقدنا أيّ قدرةٍ على الإصلاح أو التغّيير في الفقه الإسلامي، بل سيعني ذلك انسداد باب الاجتهاد أو موت البحث والتحقيق، والختم على الفقه بختم النهاية»[1].

كما نلمس هذا التنبُّه عند السيد محمد البجنوردي وهو يناقش إمكانية إعادة النظر في اختلاف الحقوق بين الرجل والمرأة، حيث يرى أن »ليس كل ما هو في الفقه جزءاً من الدين، وذلك أننا الشيعة نعتقد بأن المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهيًّا حقوقاً خاصة بالرجل أو المرأة، أو ينظر إليها على أنها تختلف بين الرجل والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدداً مثل شهادة المرأة، وإرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديات وتولي المرأة القضاء، ومسائل أخرى»[2].

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص12.

(2) مهدي مهريزي. الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، ص90.

وعندما بحث الشيخ شمس الدين مسألة أهلية المرأة لتولي السلطة، دخل لهذه المسألة من باب التفريق بين ما أسماه بديهيات الفقه وبديهيات الشريعة، وافتتح كتابه بهذه التفرقة حيث قال: «لا ريب في أن كثيراً من بديهيات الفقه هي من بديهيات الشريعة خاصة فيما اجتمعت عليه مذاهب المسلمين وفقهاؤهم، ولكن لا يمكن للفقيه أن يجزم بأن كل ما كان من بديهيات الفقه فهو من بديهيات الشريعة، فقد ثبت أن بعض البديهيات في مذهب أو أكثر ليس من بديهيات الشريعة، وفي بعض الحالات فإن البديهيات في جميع المذاهب ليس من بديهيات الشريعة بل للنظر فيها مجال»[1].

ـ 6 ـ

التجديد الفقهي وروح العصر

نزعة التجديد وثيقة الصلة بالاقتراب من روح العصر، وإدراك شروط ومتطلبات العصر، وبهذا الاقتراب والإدراك تنبعث فكرة التجديد أو نزعة التجديد، حيث يكون في مثل هذه الحالة إمكانية قياس الماضي مع الحاضر، وفي الحاضر يكون التراجع في قياس مع التقدم على مستوى المعرفة الإنسانية والتمدن الإنساني.

وتنكشف مع هذا القياس مدى وطبيعة المسافة العلمية والمدنية التي تفصل الماضي عن الحاضر، وتفصل المجتمعات المتخلفة عن المجتمعات المتقدمة، ويأتي التجديد لغرض تدارك وعبور هذه المسافة، بقصد الوصول إلى المستوى الذي وصل إليه العصر من المعرفة والتقدم، أو امتلاك القدرة على مواكبته، أو امتلاك الاستعداد لبناء القدرة لمواكبته، ومحاولة فهمه وتكوين المعرفة به.

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، مصدر سابق، ص5.

وفي مجال الفقه والشريعة الإسلامية، يتأكد التجديد بالاستناد إلى القاعدة المشهورة عند المعاصرين، والتي تؤكد على صلاحية وبقاء الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، الأمر الذي يتطلب ويدعو إلى البحث الدائم والمستمر عن العلاقة بين الشريعة وقاعدة الزمان والمكان، أو بين الشريعة والعصر، لكي تحافظ الشريعة على دينامية التواصل الحيوي مع تقادم الزمان وتغير المكان، ومع تحولات العصر وتطوراته المستمرة وغير المنقطعة.

وحديثاً قد تطور الوعي والإدراك وتنامي بصورة كبيرة لقاعدة الزمان والمكان في مجال الفقه والشريعة الإسلامية، وتوسع الوعي بهذه القاعدة حتى عدت اليوم من المباني الفقهية التي يستند عليها في استنباط الأحكام على مستوى النظر، وفي تطبيقاتها على مستوى العمل.

كما يتأكد التجديد في هذا المجال أيضاً، بالاستناد إلى مبدأ ومفهوم الاجتهاد، الذي يراه الدكتور محمد إقبال مبدأ الحركة في الإسلام، وهو المفهوم الذي جاء لتشكيل العلاقة الدائمة والمستمرة والحيوية بين الشريعة والحياة، وبين الشريعة والعصر، وبواسطته تواكب الشريعة متطلبات الحياة المتجددة، وتستجيب لمقتضيات العصر المتغيرة.

والعلاقة بالعصر تشكل مدخلاً أساسيًا في فهم وتفسير مكونات وأبعاد وحتى فلسفة المنحى الفقهي الجديد في مجال المرأة، ومن طبيعة هذه العلاقة بالعصر أن تمثل حافزاً فعَّالاً ومستمراً يدفع نحو تبني واختيار منحى التجديد، لأننا في عصر يشهد أعظم ثورة في المعلومات، وتتراكم فيه المعرفة الإنسانية بصورة متسارعة، وتتلاحق فيه التطورات بطريقة مذهلة وفي كافة الميادين، وبات العالم فيه متداخلاً بين أجزائه المتباعدة في المعايير الجغرافية، وما يتحدث به العلماء عن إنجازاتهم واكتشافاتهم في الميادين المختلفة يبعث على الدهشة والإعجاب حقًا.

لهذا فإن من يقترب من العصر سوف يتكون لديه عالم واسع الخيال والتأملات، التي تدفع وبقوة نحو المراجعة والنقد وإعادة النظر، كما أن هذا الاقتراب من العصر، له انعكاسات واضحة على طرائق النظر، ومنهجيات التفكير، وعلى طبيعة الذوق الفني.

ومن داخل الفقه الشيعي يُعَدُّ الشيخ الصانعي أحد أكثر الذين عبَّروا عن تأثير العلاقة بالعصر في منحى التجديد في الفقه، ولديه نص في هذا الشأن أظنه سيكون من نصوصه المشهورة، وسوف يُعرف به لاحقاً لشدة أهميته وبلاغته، وستظل الحاجة لتذكر هذا النص والعودة إليه ملحة عند الذين يبحثون عن علاقة الفقه بالعصر، وفي هذا النص يقول الشيخ الصانعي: «إن الحركة داخل النظام الفقهي، ومراعاة المصادر والموازين الاجتهادية الصحيحة، مع الإقرار بالاجتهاد الحراكي الحيّ مع الزمان والعصر، من ضرورات العصر ومتطلباته؛ ذلك أن المناخات الجديدة والتحوُّلات الحديثة صارت بحاجة إلى اجتهاد يقبل بتأثير عنصري الزمان والمكان، وتأثيرهما يحتاج بدوره إلى معرفةٍ بالاجتماع والمجتمع، والإقرار بتأثيرات الفتاوى اجتماعيًّا على حياة الناس، وهو ما يمكنه أن يقدِّم إجابات عديدة جدًّا للمشكلات المستجدة، وهي المشكلات التي يؤدي أخذها بعين الاعتبار إلى بث روح جديدة في الفقه، وفتح أفق جديد له، أما تجاهل ذلك كله فلن يجر سوى إلى التخلف عن الحركة المتواصلة الدؤوبة للمجتمع كله»[1].

ويكفي دلالة على هذا الإدراك عند الشيخ الصانعي لروح العصر، أنه عنون سلسلة أبحاثه الفقهية الجديدة بعنوان: سلسلة الفقه المعاصر، وظل يشير إلى هذا المعنى في مقدمات هذه الأبحاث لقناعته الراسخة

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، مصدر سابق، ص13.

بهذا المنحى، ولإثبات قدرة الفقه على إدارة الحياة البشرية المعاصرة، ونفي مظاهر العجز والجمود عنه.

وقد رأى الشيخ الصانعي أن هذا المنحى المعاصر بات يقلق الفقهاء، وحسب قوله: إن «من أكبر ما يقلق الفقهاء الملتزمين العارفين، خلوص الفقه الإسلامي وإنتاجيته، فمن جهة على الفقيه أن يراقب حركة الفقه ألاَّ تنزاح عن الإطار القواعدي الاجتهادي لمصادر الوحيانية المقدسة، ومن جهة أخرى عليه أن يحمي الاستنباط والاجتهادات عن أن تغدو مظهراً لعجز الفقه عن إدارة الحياة البشرية»[1]، وعلى هذا النهج تنبني -حسب رأيه- فلسفة هذه الدراسات التي تسعى بجد -كما يقول- إلى الجمع بين الأصالة والواقعية، ولهذا فهي ترصد الموضوعات والمسائل الجديدة والمستجدة، وما يأمل منها أن تفتح السبيل إلى دراسات جادة وجديدة للفقه الإسلامي.

ـ 7 ـ

اجتهادات تساوي بين الرجل والمرأة

بعد أن تحددت الملامح الأساسية المكونة لهذا المنحى الفقهي الجديد في مجال المرأة، بات من الضروري الكشف عن طبيعة المكونات الاجتهادية التي تجلى فيها هذا المنحى وتميَّز بها. وفي هذا الشأن سوف نعتني بشكلٍ أساس بآراء واجتهادات الشيخ الصانعي لكونها الأكثر أهمية وظهوراً وتعبيراً عن هذا المنحى الفقهي الجديد، ولشدَّة عنايته بقضايا المرأة التي أفرد لها زاوية خاصة في موقعة الإلكتروني على الشبكة العالمية الإنترنت.

فقد جعل الشيخ الصانعي أساس عمله -كما يقول- الإعادة المتواصلة

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. مساواة الدية.. الرجل والمرأة والمسلم والكافر، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص9.

في النظر للأحكام، لأنه يرى أن هناك الكثير من الأحكام التي يمكن إعادة النظر فيها، وتطبيقها مع زماننا من دون أن يتأثر الإيمان والأحكام الأساسية للمسلمين بها، ويمكن معرفة ذلك حسب رأيه بأدنى مستوى من الدراسة، رغم ذلك ظلت هذه الأحكام دون تغيير.

ويُعرِّف الشيخ الصانعي عن حاله في مجال الإفتاء، بأنه ينظر في فهم الآيات والروايات، وفي أصول الاستنباط على أساس مبدأ السهولة في الإسلام، واضعاً بين عينيه باستمرار وصية الشيخ محمد حسن النجفي للشيخ مرتضى الأنصاري في أن يقلل من احتياطاته لأن الإسلام شريعة سهلة.

وقد شرح الشيخ الصانعي آراءه الجديدة في سلسلة أصدرها بعنوان: (سلسلة الفقه المعاصر)، في خطوة لعله يراد منها إبراز هذه الآراء والتعريف بها، خصوصاً في المجال الذي يتصل بقضايا المرأة، وهي القضايا التي تظهر وكأن هذه السلسلة من الدراسات جاءت من أجلها في الأساس.

ومن حيث التصنيف فإن هذه الدراسات على صغر حجمها، تصنف على مجال الفقه الاستدلالي الذي تناقش فيه الآراء نقداً وتحليلاً، نفياً وإثباتاً على أساس الأدلة والبراهين من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وباقي القواعد والأصول الاجتهادية الأخرى.

وفي عرض هذه الآراء، سوف نكتفي بالقدر الذي يعبِّر عن رأي الشيخ الصانعي من دون الخوض في تفاصيل المناقشات الاستدلالية، ومن هذه الآراء كما جاءت مرتبة في السلسلة:

أولاً: مساواة الرجل والمرأة في القصاص

يرى الشيخ الصانعي أن أحد الأسئلة الرئيسية في مسألة القصاص،

يتمثل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، فالرأي المشهور عند الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، ومعنى ذلك لو أن رجلاً قتل امرأة فلا يمكن لأولياء المرأة قتله إلا إذا منحوا ورثة الرجل القاتل نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت المرأة رجلاً كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وكأن الفقهاء في تقديره يرون للذكورة فضيلة وأفضلية لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة.

وتُعَدُّ هذه المسألة في نظر الشيخ الصانعي من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي، حيث يصنفها البعض بأنها مخالفة لحقوق الإنسان وللعدل والإنصاف.

والرأي الذي توصل إليه الشيخ الصانعي يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنه لا توجد أية خصوصية مميزة من ناحية الجنس والديانة، وكل ما كان مخالفاً لذلك لابد من توجيهه أو ردّ علمه إلى أهله، فالقرآن الكريم عَدَّ البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أي فرق أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة. وأن عدم التساوي هو ظلم بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أن النساء يساوين الرجال في الهوية الإنسانية، وفي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

ومن جهة العقل، يرى الشيخ الصانعي أن التميز في القصاص لا ينسجم مع القواعد العقلائية المسلّمة، والأحكام العقلية اليقينية، ذلك أن العقل يَعُدُّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى محالاً، ومن الواضح عنده أن التميز في القصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

وقد رفض الشيخ الصانعي ما يقال من أن هذا التمييز له علاقة من جهة كون نفقة المرأة على الرجل، وعَدّ الرجل هو أساس اقتصاد الأسرة

وعمودها، فهذا الرأي في نظره هو تبرير لا أساس ديني وعلمي له، ذلك أنه من اللازم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين، وممن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

وأما الروايات الواردة في هذه المسألة فهي عنده أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهي، نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافة إلى جملة من الإيرادات المسجلة عليها من جهة فقه الحديث[1].

ثانياً: مساواة الرجل والمرأة في الدية

يرى الشيخ الصانعي أن من الاستفهامات الجادة في الفقه الإسلامي، الاستفهام الذي يدور حول الدية وعدم تساويها بين الرجل والمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء، بل يمكن القول تمام فقهاء الإسلام عدا نزر يسير إلى أن دية المرأة تقع على النصف من دية الرجل، كما ذهبوا في الجراحات إلى أن دية المرأة تساوي دية الرجل إلى الثلث، فإذا تجاوزت الثلث غدت دية المرأة نصف دية الرجل.

وبخلاف هذا الرأي المشهور يرى الشيخ الصانعي أن الروايات الواردة في مقام بيان الدية ومقدارها تدل على تساوي قيمة الدم، وليس هناك شواهد في القرآن الكريم تدل على مبدأ عدم التساوي، كما أن الأصول العامة والقواعد الكلية في الإسلام تشهد على هذا على التساوي.

ومن الآيات التي تطرق إليها الشيخ الصانعي وتوقف عندها في تساوي المرأة والرجل، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ

(1) الشيخ يوسف الصانعي، المصدر نفسه.

بِهِۦ﴾[1]؛ فهذه الآية حسب قوله تريد إيصال أمر إلينا، وهو أن الناس متساوون في الحقيقة الإنسانية، وأنه لا فرق بين الرجل والمرأة، الكبير والصغير، القوي والضعيف، وعقب ذلك تُصدر الآية حكمها بالقول يا أيها الناس اتقوا ربكم، ولا يظلم أحدكم الآخر في حق غيره، لا الرجل بالنسبة للمرأة، ولا الكبير بالنسبة للصغير، ولا القوي بالنسبة للضعيف، ولا المولى بالنسبة للعبد، وعليه وبدلالة هذه الآية يؤمر الناس بتجنب كل ما هو بنظر العرف والعقلاء ظلم، والله أولى بألاَّ يفعل ذلك، وعليه فلا شك عنده في دلالة الآية على تساوي الناس، ورفع أشكال التمييز بينهم في الأحكام والقوانين.

وفي هذا النطاق انتقد الشيخ الصانعي ما ذكره البعض من فلسفة تشريع التفاوت في الدية وحكمته بالإشارة إلى المكانة الاقتصادية المختلفة التي يمثلها الرجل والمرأة، وذلك لكون أن الدية مرتبطة بالجانب البدني، ولأن بدن الرجل أكثر قوة وقدرة في مجال إنجاز الأعمال المادية من المرأة؛ لهذا كان للرجال مردود عملي أكبر من النساء، ولهذا كانت ديتهم أكثر.

ويرد الشيخ الصانعي على هذا الرأي، ويرى أن هذا التبرير حسب عبارته غير تام، وأنه مجرد استحسان، ولا توجد له أي إشارة في النصوص الدينية، ويرى أن تفاوت الأداء الاقتصادي والنشاط الإنتاجي بين الرجل والمرأة أمر متغير وليس بقارّ، كما ليس له شكل ثابت في المجتمعات والثقافات المختلفة والمتنوعة، حيث نرى اليوم أن النظام الأسري قد اتخذ لنفسه شكلاً آخر، وأصبحت المرأة في بعض المجتمعات المعاصرة تساهم في اقتصاد الأسرة بإنتاج أكبر أو مساوٍ لإنتاج الرجل نفسه.

---

(1) سورة النساء، الآية 1.

ويساءل الشيخ الصانعي القائلين بهذه الفلسفة: لماذا لا يطبقون فلسفتهم هذه على الأطفال والذكور والإناث والعجزة من الرجال والنساء، وعلى الذين يجنون أرباحاً عالية في نشاطهم الاقتصادي، رغم أن هؤلاء جميعاً ليس لديهم معدل إنتاج اقتصادي واحد؟

وخلاصة القول عنده أن القرآن الكريم دالٌّ على لزوم دفع أصل الدية، دون أن يضع امتيازاً بين الرجل والمرأة، كما أن الروايات الدالة على تشريع الدية في الديانة الإسلامية تدلّ كالقرآن على المبدأ، ولا تضع تمييزاً بين الطرفين، والأمر عينه يجري في الأصول العامة والقواعد الكلية للإسلام، حيث تستدعي مساواة الدية بين الرجل والمرأة أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن الروايات المخالفة لهذه الأدلة والشواهد لا يمكن اعتبارها مدركاً لتأسيس رأي فقهي[1].

ثالثاً: ولاية الأم

يتفق مشهور الفقهاء كما يقول الشيخ الصانعي، على أن حق الولاية على الأطفال الصغار يثبت بعد وفاة الأب للجد والد الأب، وإذا كان الجد ميتاً يصل الأمر إلى الأم لتولي أمور أولادها، ومحل الخلاف والنزاع عنده في هذه المسألة يدور في صورة كون المرأة كالأب أمينة على ولدها، ومن أهل التدبير والدراسة بشؤون رعاية الطفل ومصالحه، ولو افتقرت إلى أحد هذين الشرطين لا تصلها الولاية حينئذٍ على أولادها، تماماً كما لو فرضنا الأب فاقداً لأحد هذين الشرطين، فإنه لن يكون صاحب ولاية حينئذٍ.

وجهة البحث هنا تتحدد في أنه هل تفرض الأمومة عدم القيمومة أم لا؟

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. مساواة الدية.. الرجل والمرأة والمسلم والكافر، مصدر سابق.

والذي يراه الشيخ الصانعي أن للأم ولاية على الأولاد الصغار بعد وفاة الأب، وأن ولايتها مقدمة على ولاية الجد والد الأب، وأن تصرفاتها في أموال صغارها وشؤونهم الحقوقية تقع نافذة.

وبعد أن ناقش الشيخ الصانعي في المقام الأول مستندات النظرية المشهورة في هذه المسألة وقام بنقدها وطرحها، انتقل إلى المقام الثاني، حيث أشار إلى شواهد تثبت عنده تقدم ولاية الأم، حيث رأى أن الاعتبارات والمناسبات العقلائية والدينية تصلح شاهداً على هذا التقدم لصالح الأم، فالعقلاء والعرف الإنساني، حسب قوله يرجحون الأم الأمينة المدبرة لمتابعة شؤون أولادها على غيرها، وذلك لكون أن محبة الأم وإرادتها الخير لأبنائها، وقرابتها الشديدة منهم يجعلها أكثر قرباً من أي طبقة أخرى من طبقات الأقارب عدا الأب، وإذا ما وضعناها مع الجد للأب أو أي واحد من الأقارب في رتبة واحدة، فمن الطبيعي عنده أن يرى العقل الجمعي للبشر، وفي الثقافة الإنسانية أن الأم أليق بذلك وأجدر.

والنصوص الدينية في الكتاب والسنة تؤيد في نظر الشيخ الصانعي وبأشكال مختلفة احترام عواطف الأم وأحاسيسها، وقد شرح القرآن الكريم معاناة الأمهات في فترات الحمل والولادة، وظل يوصي الإنسان بوالديه حُسناً، وهي التوصية التي وردت أيضاً في العديد من الروايات المأثورة عن النبي وأهل بيته (عليهم السلام)، إلى درجة أن الشهيد الأول محمد بن مكي يذهب بالقول إلى أنه لو نادى الأب على الابن في صلاته المندوبة، يمكن للابن ألاَّ يجيب والده ويمضي ليُتم صلاته، أما لو نادت الأم ولدها وهو في صلاة مستحبة استحب له قطع الصلاة وإجابة أمه.

ويُعقِّب الشيخ الصانعي على ذلك بالقول: إن مثل هذه الشواهد والنماذج كثيرة جدًّا في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي أيضاً،

ويستفاد من مجموعها في نظره أن الشريعة الإسلامية أولت أهمية وعناية خاصة بعواطف الأم ومشاعرها، وهذا ما يتحقق في هذه المسألة عبر تقديم الأم واعتبارها أسبق من الجد.

وحين يريد الشيخ الصانعي أن يلخص قوله في هذه المسألة يقول: «إن العمومات والمطلقات القرآنية والحديثية تثبت للأم ولاية على أولادها، وما اشتهر من تخصيص هذه العمومات وتقييد هذه المطلقات بخصوص الجد للأب تبيّن أنه ليس بالدليل التام، ولا يمكن إعطاء رأي فقهي على أساسه. ووفقاً لعدم تمامية أدلة التخصيص والتقييد، تصل النوبة إلى الشواهد والقرائن التي ترجّح ولاية الأمّ. وعليه، فالإفتاء بولاية الأمّ وتقدّمها على ولاية الجدّ، مطابق للقواعد والمناهج الفقهية»[1].

رابعاً: إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار

ناقش الشيخ الصانعي هذه المسألة بناء على وجود مادة في القانون المدني الإيراني، والمتعلقة بإرث الزوج والزوجة توافق رأي مشهور فقهاء الشيعة، ونص هذه المادة: «عندما لا يكون هناك وارث آخر غير الزوج أو الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة زوجته المتوفاة، أما المرأة فتأخذ في هذه الحال نصيبها، فيما تظل بقية تركة الزوج محكومة بحكم المال الذي لا وارث له».

ويرى الشيخ الصانعي أنه بمجرد ملاحظة هذه المادة القانونية، يتسارع إلى الذهن سؤال عن سبب هذا الاختلاف وعدم المساواة في الحكم؟

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. قيمومة الأم، ص53.

ويضيف الشيخ الصانعي، إذا كنا نمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته، ما زاد على سهمه من الإرث، فلماذا لا يُتخذ هذا الإجراء نفسه في حق الزوجة، فتأخذ بدورها تمام الإرث الذي بناه زوجها بمساعدتها ووقوفها إلى جانبه، بدل أن يظل محكوماً بحكم المال الذي لا وارث له؟

ويُعقِّب الشيخ الصانعي على هذا السؤال بالقول: لا نجد جواباً مقنعاً للإنسان الباحث عن العدالة يسكِّنه ويُهَدِّئُهُ، من هنا يضطر الفقيه الذي يرى الإسلام قائماً على العدالة، والعدالة قائمة عليه أن يتجه ناحية مستند هذا الحكم ومناقشته.

ومن الواضح عند الشيخ الصانعي، أنه لا يمكن للفقيه أو الحقوقي أن يطلق العنان لنفسه في السعي وراء العدالة، بل لابد أن تكون مثله العليا متبلورة داخل نظامه الفقهي والحقوقي، وتكمن الصعوبة في هذا الجانب أن أغلب القواعد المتصلة بالإرث صريحة في أنه لا توجد إمكانية لإجراء تعديلات فيها على أساس من المصالح وليس هناك فقيه يكر ويفر في هذا الباب.

والأمر الذي جعل الشيخ الصانعي ألاَّ يعرض عن البحث في هذا الموضوع حسب قوله، هو المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، والتي يراها بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهية معمَّقة، والنظرية المختارة عنده بعد فحص الأقوال ومناقشتها في هذا الشأن، تأخذ بتساوي الرجل والمرأة في صورة انحصار الورثة بأحد الزوجين، فإن الزائد على الفرض يُعطى لهما بعنوان الرد.

ويعتقد الشيخ الصانعي أن هذا الرأي، هو أقوى الآراء وأقربها للواقع، وعلى تقدير عدم القول بهذا الرأي، فإنه يقدّم الرأي القائل باستحقاق الزوجة الزائد عن فرضها في زمان غيبة الإمام، ونتيجة البحث

التي يختم بها: أن ردّ ما زاد إلى الزوجة في صورة الانحصار هو الرأي المنسجم مع العدالة، والأقرب للاحتياط[1].

خامساً: سلب صفة الذكورة عن المناصب الدينية والسياسية العليا

من الأبعاد الأساسية التي يشترك فيها أصحاب المنحى الجديد في الفقه الشيعي، التأكيد على سلب صفة الذكورة عن المناصب الدينية والسياسية العامة والعليا، والتي كان يحتكرها الرجل لنفسه ولزمن طويل، ويحرِّمها على المرأة، قاطعاً عليها طريق الوصول إليها.

وفي هذا النطاق لا يشترط الشيخ الصانعي صفة الذكورة في الولاية والحكم والمرجعية وسائر شؤون الفقيه، والمعيار لديه هو الفقه والتقوى، وبشأن القضاء يرى أن لا خصوصية للذكورة في القضاء، وليس هناك حجة شرعية على ذلك، وإطلاق أدلة القضاء عنده حجة على العموم والشمول، فكما أن الرجال مجازون من قبل الأئمة المعصومين (عليهم السلام) في التصدي للقضاء كذلك النساء مجازات من قبلهم، ولا سيما في شؤون المرأة وحقوقها.

وعلى هذا النهج أيضاً الشيخ إبراهيم الجناتي الذي لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً، ولا مانع عنده من تصدي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء، ولا إشكال لديه في تصدي المرأة كذلك لسائر المناصب الاجتماعية والسياسية والعلمية والثقافية والإدارية والرئاسية، عندما يكون بمقدورها توليها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره، وذكر الشيخ الجناتي هذه الآراء في رسالته العملية للعمل والالتزام بها عند من يرجع إليه في أمر التقليد.

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي. إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ص44.

ومن جهته يرى السيد محمد البجنوردي أن الأدلة نفسها التي تدل على جواز التصدي للرجل هي نفسها التي تدل على جواز التصدي للمرأة، سواء في السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية وفي كل إدارات ومناصب البلاد اللازمة لإدارة المجتمع وتسيير شؤونه دون تحديد أو تقييد.

وبشأن القضاء يقول: بعد التحقيق الدقيق في الروايات والآيات وأقوال الفقهاء، واستناداً إلى بناء العقلاء، وفهم طبيعة القضاء الذي هو رفع الخصومة بين المتخاصمين، أو إحقاق الحق في الدعاوى الحقوقية والمالية، وإجراء الحدود في المسائل الجزائية، وجدت أن هذا المعنى لا يتم إلا بالعلم والحكم بالعدل، وهذا أمر لا علاقة للجنس به، بمعنى أنه يجب أن يكون رجلاً ولا يكون امرأة أو بالعكس، فحينئذٍ نقول بصراحة: للنساء أن يتصدين لأمر القضاء[1].

وبشأن الاجتهاد والإفتاء، يرى السيد البجنوردي أن الاجتهاد أو الإفتاء أمر واقعي يتعلق بمسألة القدرة على الاستنباط وتحصيل ملكة الاجتهاد، وسواء كانت هذه القدرة والملكة في نفس المرأة أو نفس الرجل، ولا شبهة عنده في أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في أصل الاجتهاد والإفتاء[2].

ويتفق مع هذا النهج الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي صنَّف كتاباً في جواز تولي المرأة السلطة العليا التي هي رئاسة الدولة، بناء على خلفية المفارقة بين الدولة في المفهوم القديم حيث تجتمع عند رئيس الدولة جميع السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبين الدولة في

---

(1) السيد محمد البجنوردي. تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص101.

(2) السيد محمد البجنوردي. المصدر نفسه، ص104.

المفهوم الحديث حيث تتوزع السلطات على مؤسسات تتقيد بالقانون والدستور.

وعند تحرير هذه المسألة يتساءل الشيخ شمس الدين: هل يجوز في الشرع الإسلامي للمرأة ذات الكفاءة العملية والذهنية والأهلية السلوكية والأخلاقية، أن تتولى الحكم في الدولة، فتكون رئيسة للدولة أو رئيسة للوزراء، فضلاً عن توليها إحدى السلطات الوزارية أو الإدارية، أو لا يجوز لها ذلك؟

ومن جهة أخرى: هل يجوز للمجتمع ـ الشعب أن يُولِّي زمام أموره إلى امرأة فيسند إليها مهمة رئاسة الدولة أو رئاسة وزرائها، فضلاً عن توليها سلطة أقل أهمية من ذلك، كأن تكون وزيرة أو رئيسة إدارية لإحدى الإدارات العامة في الدولة؟

والمسألتان عنده متلازمتان على الظاهر، فإذا جاز للمرأة أن تتولى جاز للشعب أن يُولِّي، وإذا جاز للشعب أن يُولِّي جاز للمرأة أن تتولى، إذ لا يتصور التفكيك في المشروعية، بأن يجوز لها أن تتولى ولا يجوز للشعب أن يُولِّيها، أو يجوز للشعب أن يُولِّيها ولا يجوز لها أن تتولى.

وعلى هذا، فإذا ثبت بالدليل الشرعي جواز تولي المرأة للحكم، ثبت بالملازمة القطعية جواز توليتها، وإذا ثبت جواز توليتها ثبت بالملازمة القطعية جواز توليها.

وقد بحث الشيخ شمس الدين هذه المسألة من وجهين:

الوجه الأول: عما إذا كان يوجد حظر شرعي على المرأة من هذه الجهة، بأن يدل دليل معتبر عند الشارع على تحريم تولي المرأة للحكم وعدم أهليتها شرعاً لتولي هذه المهمة، باعتبار أنها مهمة مشروطة بالذكورة فلا صلاحية للمرأة تخولها توليها. وفي هذه الحالة يثبت

بالملازمة عدم مشروعية توليتها من قبل الأمة، فإذا حصل ذلك وقع باطلاً ويكون توليها غير شرعي وتوليتها غير مشروعة.

الوجه الثاني: عما إذا كان يوجد حظر شرعي على الأمة من هذه الجهة، بأن يدل دليل معتبر عند الشارع على حرمة تولية المرأة للحكم من قبل الأمة، وعدم أهلية الأمة للقيام بذلك وعدم ولايتها على نفسها من هذه الجهة باعتبار أنها مهمة مشروطة بالذكورة. وفي هذه الحالة ثبت بالملازمة عدم مشروعية تولي المرأة للحكم، فإذا أقدمت الأمة على اختيار امرأة كان اختيارها باطلاً لا أثر له شرعاً، ويكون تولي المرأة المختارة للحكم على أساسه غير شرعي.

وحين يناقش الشيخ شمس الدين هذين الوجهين، يرى أن فقهاء الشيعة الإمامية لم يحرروا مسألة تولي المرأة للحكم، بل لم يتعرضوا لشرط الذكورة في الحاكم في أبحاثهم الفقهية، وكذلك لم يتعرض المتكلمون منهم لهذه المسألة في أبحاث علم الكلام فيما يتعلق منه بمسألة الإمامة.

وأما الباحثون المعاصرون من الإمامية الذين بحثوا مسألة الحكم وتعرَّضوا لشروط الحاكم، ذهبوا إلى اشتراط الذكورة في الإمام. الوالي ولم يجوِّزوا أن تتولى المرأة الحكم ورئاسة الدولة. وقد بنوا موقفهم الفقهي القاضي باشتراط الذكورة على ما تسالم عليه الفقهاء، بل ادُّعي عليه الإجماع، وهو اشتراط الذكورة في القاضي وعدم مشروعية تولي المرأة للقضاء، وعلى ما اشتهر بل ادُّعي عليه الإجماع أيضاً من اشتراط الذكورة في المفتي. وقد اعتبروا الأدلة على اشتراط الذكورة في القاضي، أدلة على اشتراطها في رئيس الدولة، بالإضافة إلى نصوص أخرى في الكتاب والسنة استدلوا بها على هذه الدعوى. كما لا يبعد عنده أن يكون استناد الموقف الفقهي للإمامية القاضي باشتراط الذكورة

في رئيس الدولة، راجع إلى الخلفية الكلامية لولاية المعصوم الذي هو ذكر.

وبعد بحث مستفيض في أدلة اعتبار الذكورة في رئيس الدولة ثبت عنده أن لا دلالة على اعتبار هذا الشرط، وأن عدم جواز تولي المرأة القضاء من جهة اشتراط الذكورة في القاضي على المشهور لا يستلزم عدم أهليتها لتولي الرئاسة، ولا يدل على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة[1].

ويتفق مع هذا المنحى ويتناغم معه السيد محمد حسين فضل الله وآخرون أيضاً.

ولا شك في أن هذه الآراء تمثل أعظم تحوُّل في الدراسات الفقهية، وتفتح أمام المرأة جميع فرص المشاركة في الحياة العامة، وتضمن لها كافة الحقوق السياسية، وترفع عن طريقها جميع العقبات التي تحول دون وصولها وتسلُّمها المناصب العليا في الدولة.

وتقدم هذه الآراء صورة لامعة عن المرأة في المجال الإسلامي، ولعلها هي ألمع صورة عن المرأة في تاريخ الدراسات الفقهية الشيعية، فقد أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الإنسانة التي تتساوى مع الرجل في الطبيعة الإنسانية لأنهما خُلقا من نفس واحدة، وبالتالي فلا فرق بينهما من هذه الجهة في أحكام الدية والقصاص.

كما أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الزوجة التي تقف مع زوجها في بناء الأسرة والتكوين الاقتصادي للأسرة، وبالتالي فلا فرق من هذه الجهة بين الرجل والمرأة في تبادل الحق بالإرث في صورة الانحصار بينهما.

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. أهلية المرأة لتولي السلطة، ص41.

ومن جهة أخرى، أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الأم التي تشملها أدلة الإحسان والمعروف والخير والبر، وبالتالي فإن لها حق الولاية على أطفالها الصغار في حالة وفاة زوجها.

ومن جهة رابعة أظهرت هذه الآراء صورة المرأة العالمة والمجتهدة والأمينة التي لها أهلية الاجتهاد والإفتاء، وتولي القضاء والرئاسة العليا وسائر المناصب العامة الأخرى.

والسؤال: هل بإمكان هذه الصورة اللامعة والمتفوقة أن تحل مكان الصورة القديمة وتمحوها، هذا ما ينبغي أن تبرهن عليه المرأة نفسها، فهي أمام صورة جديدة عليها أن تتمسك بها، وتدافع عنها، وتُعلي من شأنها، وتظل تبرزها دوماً حتى تتلاشى وتضمحل تلك الصورة القديمة والمشوهة التي هبطت كثيراً بمكانة المرأة ومنزلتها، فالأمر إذن يتوقف وبشكل أساس على المرأة في إعطاء المصداق الحي والواقعي لتلك الصورة الذهنية.

حقوق المرأة في الإسلام

دراسة في الفوارق الطبيعيّة بين الرجل والمرأة

أ. فاطمة دردانه(*)

تمايز واختلاف جذريّان

لا ريب في أن الأمور المرتبطة بعلم النفس، المختص بالجانبين النّفسي والروحي للمرأة إشكالية جديرة بالبحث، خصوصاً بعد أن تتم معرفة الفوارق والميّزات الرُّوية والنفسية والفسلجية بين النساء والرجال... ومن الموضوعات فائقة الأهمية، أيضاً، تقييم أوجه الاشتراك والافتراق والتمايز بين هذين الجنسين، اللذين يمثلان نوعاً واحداً ولهما روح إنسانية مشتركة، وفي الوقت الذي توجد بينهما أوجه افتراق أساسية حرية بالبحث والنظر والتحقيق.

وبلحاظ هذه النظرة، يعد البحث في الأبعاد النفسية للمرأة عملاً مهماً في نفسه، وبحاجة إلى دراسة أخصائيين يتمتعون بسعة صدر وعمق في التفكير يمكناهم من القيام بدراسة الأمور النفسية للمرأة من أجل معرفة أوجه الفرق والتمايز بينها وبين الرجل.

(*) باحثة إيرانية متخصّصة في شؤون المرأة.

ولا يخفى ما أُنجر، في هذا المجال، من دراسات وما أُلِّف من كتب؛ الأمر الذي يسهل دفع عجلة الجهود، ويساعد في تدعيمها وتكثيفها من أجل استمرار الحركة العلمية وترشيدها أكثر فأكثر. ولهذا ينبغي على العلماء المسلمين تقييم هذا الموضوع ودراسته ضمن أطر التعاليم الإسلامية بغية صيانة الحقوقيين وعلماء الاجتماع من الانحراف، أواتباع منهج يؤدي بهم إلى سلوك طريق الإفراط أو التفريط.

وينبغي، في بداية الحديث، التعرف إلى حقيقة لا يمكن إغفالها، وهي وجود الفوارق ـ أي المعرفة الخارجية والعينية لكل من الجنسين (المرأة والرجل) ـ الأمر الذي تثبته الدراسات العلمية. يقول أحد الأخصائيين في هذا المجال: «إنّ بين المرأة والرجل ـ بلحاظ كونهما من جنس ذكوري وأنثوي فقط ـ اختلافاً وتمايزاً، على خلاف ما ذكره المغالون الرافعون لشعار «المساواة بين حقوق المرأة والرجل»، فإن لكل من المرأة والرجل نشاطات حيوية ورؤية كونية وحالات نفسيّة متفاوتة ومختلفة عن الآخر، حتى أن علماء النفس العصريين صاروا ـ وبمقتضى التصنيف بلحاظ التركيبة الفسلجية إلى مذكر ومؤنث ـ في صدد تعيين الروح المذكرة والروح المؤنثة ودراستهما وبيان ما لهما من حالات»[1].

ولم تتمكن المجتمعات التي حاولت تطبيق أصل المساواة بين الذكر والأنثى، في جميع ميادين الحياة ومجالاتها، من إنكار هذا التمايز الذي لمسوه بشكل عيني ومحسوس وجربوه من خلال ممارساتهم في الحياة بشكل واضح.

«يعترف أغلب علماء التربية بوجود تمايز واختلاف جذريين بين البنين والبنات في المدارس الابتدائية، ولم يذكروا توجيهاً واضحاً

(1) ونميداننجرا (ولا يعرفون لماذا؟)، ص88.

للاختلاف المذكور، وذلك في بلد كالولايات المتحدة التي تتميز فيها المرأة بمكانة اجتماعية رفيعة ومرموقة، ويذكر أساتذة التربية والتعليم، من المربين الذين تقع على عاتقهم مسؤولية إدارة صفوف البنات والبنين، وأيضاً من المسؤولين عن تفتيش الصفوف (المفتشون) الذين يتنقلون بين صف وآخر في مرحلة زمنية معينة، تحدث هؤلاء عن الحد الفارق بين فئتين في المجتمع وعن ضرورة التجانس والتطابق بينهما، ولكن مع ذلك تبقى إشكالية الاختلاف التمايز بين الجنسين في صف مختلط مثلاً ـ وهذا ما يتواجد إلى حد ما في جميع القرى ـ تبقى الإشكالية قائمة يمكن مشاهدتها ولمسها بوضوح.

إن الفارق الجسدي والذهني موجود قطعاً بين الأكثرية الساحقة للرجال والأكثرية الساحقة للنساء، وإن اختلاف الأدوار الناتج عن تلك الفوارق قد أدى إلى ظهور فكرة النماذج «المذكرة والمؤنثة»، وهذا الأمر، وإن كان مجرداً ذهنياً ـ كما لا ريب فيه ـ فإنه مؤثر بهذا المقدار أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الإنسان سوف يدرك عاجلاً أم آجلاً أنه متعلق ومنتم ـ وفي جميع مراحل حياته ـ إلى أحد هذين الفريقين، وسواء آمنّا بهذه بالفكرة أم أبينا الإيمان بها فإنها تؤدي دوراً مؤثراً ـ كما سوف نرى ـ في سلوك الفرد، خصوصاً في حياته الاجتماعية، نظير سلوكه ومعاشرته لأسرته أو في دراسته أو في مجال علمه . . .»[1]

الاختلاف والتمايز شاملان

ولا ينحصر تأثير الاختلاف بين الرجل والمرأة في الصّور الظاهرية

(1) روانشناسي اختلافي، هانري بيرن (علم نفس الاختلافات)، موريسدوبس، ص197-202.

والأشكال الخارجية لكل منهما، بل ينسحب على جميع أبعادهما الوجودية، ما يستدعي تثبيت التمايز والاختلاف بينهما، الأمر الذي يمكّن من القطع بصحة كون الفوارق الجسدية هي من أبرز ما يميّز بينهما.

يقول ترمن: «إن كل خلية في بدن الإنسان تحمل علامة ذلك الجنس بعينه . . ».

« . . . وإن في آحاد خلايا البدن، بما فيها الأجهزة العضوية، وخصوصاً القوة العصبية، فيها ممن العلامات ما يدل على أنها من ذلك الجنس»[1].

ولا ريب في وجود علاقات ومؤثرات بين الأشكال والصُّور الظاهرية وبين الجوانب الفسلجية والروحية للإنسان، فإن لهيئة البدن وفسلجته، من حيث الحجم والأبعاد من الطول ونحوه ومقدار الجمجمة ووضعها، وأيضاً الدماغ وسائر الأعضاء، تأثيراً بالغاً على حالات الإنسان النفسية والروحية، هذا مع غض النظر عن الفوارق العضوية والفسلجية الموجودة بين الجنسين.

يمكن الاختلاف في الطول والوزن والشكل والهيئة وكثير من الخصائص الفسلجية الأخرى الفوارق الشخصية الموجودة بين الجنسين . . .

إنّ هناك أسساً يقرُّ بها علم النفس ـ حتى النفس في الجنس الواحد ـ وهي عبارة عن وجود تأثيرات لأوضاع الجسد وفسلجته على الحالات النفسية العارضة الإنسان، ولذلك يصنّف علماء النفس والقضايا النفسية على أساس الشكل والهندام، إذ إن للشكل الباطني عندهم وللهيكل

(1) إنسان موجود ناشناخته، (الإنسان ذلك المجهول)، ص100.

العظمي أو لطول القامة وقصرها تأثيراً على النفس، كما أنهم يقولون إن لكل شخص خصائص مختصة بشخصه تميزه من الآخرين، بحيث يكون ذلك مؤثراً، نظير الوقوع في الجريمة، الاستعداد والكفاءة في التعلم، الذوق الفني المرهف، نوع النزعات وغير ذلك.

والإنسان في علم النفس ـ سواء الإنسان المنزوي والقابع أم الإنسان المنفتح ـ وليد هذه الاستعدادات الجسدية: « . . . إن هيئتنا، أو شكلنا الظاهري، هو المعرف لعاداتنا وطبائعنا وكذا وضعنا الفسلجي وحتى طريقة تفكيرنا العادية، فمن خلال ملامح الوجه وتقسيماته يمكن معرفة أمور كثيرة، ولا يقف الأمر عند معرفة العيوب أوالفضائل والمحاسن من الذكاء والفطنة، أو البلادة والبلاهة وسائر العادات والأحاسيس الخفية عند الشخص، بل يمكن معرفة التركيبة والهيكلية العامة لجسده، ومعرفة ردود الفعل لديه ومناعته تجاه الأمراض سواء كانت جسدية أم نفسية، فالشخص الذي عنده إلمام بهذا المجال بإمكانه أن يعطي وصفاً متكاملاً من خلال ملامح الوجه، كما أنه يعطي صورة واضحة عن جسد ذلك الشخص وروحه، ولذا لا ينبغي للإنسان إيجاد تغييرات في حجم جسده لغرض إضفاء طابع الجمال والقوة على عضلاته من دون أدنى تفكير في عواقب ذلك، فإن التغيير في فسلجة البدن مهما كان طفيفاً وبسيطاً يترك بصمات واضحة وتطورات واسعة وكبيرة في النشاطات الفسلجية والنفسية للإنسان، وبشكل عام فغير البدين ـ مثلاً ـ شديد الحساسية تجاه الأمور، نشط، صلب العود، شديد المقاومة، وهذه الحالات والصفات تصدق على النوابغ أيضاً . . . . خصوصاً أن الشكل الظاهري والحركات الهيئة تكوّن معرفة صفاتنا البدنية ومرآة لأحاسيسنا ومشاعرنا، كما أن النشاطات النفسية ترتبط بالنشاطات والفعاليات الفسلجية للبدن»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص 74 و152.

الفوارق

وسنحاول، الآن، الإشارة الإجمالية إلى بعض الفوارق بين الجنسين:

1 ـ التكامل لدى البنات والبنين

ذكر الأخصائيون أن: « . . . التكامل لدى الفتيات أسرع منه لدى الفتيان، بمعنى أن اشتداد العظم لدى الفتيان وبروز الأسنان وتكامل الغدد التناسلية يكون لدى الإناث أسرع منه لدى الذكور، فتتقدم الفتيات على الفتيان في العمر ـ بلحاظ المعدل المتوسط ـ بما يقرب من السنة أو السنتين، ويكون ذلك ثابتاً في جميع مراحل الطفولة والبلوغ»[1].

2 ـ المقدرة البدنية والعملية

لا ريب في أن القدرة البدنية، لدى الكائنات الحية، تكون أقوى لدى الجنس الذكر منها لدى الأنثى، لما للذكورة من قدرة على تحمل الشدائد والصّعاب تفوق قدرة الإناث، إذاً إن القدرة التي يتمتع بها الجنس المذكور والتي تمكنه من دخول حلبة الصراع في الحياة، تكون أشد خطراً وصلابة: « . . . فالذكور، وبلحاظ سعتهم الوجودية ـ خصوصاً بلحاظ القوة العضلية ـ أكثرة قوة ونشاطاً من الإناث في جميع مراحل الحياة . . باستثناء ما بين مرحلة الحادية عشرة إلى الرابعة عشر من العمر لدى الفتيات؛ حيث يشاهد فيها لديهن تطور وتقدم بسيط، ولكن مع ذلك يبقى النشاط لدى الذكور أكثر منه لدى الإناث في جميع مراحل الحياة».

---

(1) روانشناسي اختلافي، م.س.، ص202 و 203.

3 ـ الغدد التناسلية والإنجاب

يختلف وضع الغدد التناسلية لدى الرجل عن وضعها لدى المرأة اختلافاً ملحوظاً، حيث تختلف الغدد في كل منهما بنحو خاص، فإن الغدد المذكورة تتحمل مسؤولية البناء والحفاظ على النسل وبقائه، كما أنه يوجد اختلاف كثير أيضاً بلحاظ الزمان بين النشاطات التي يقوم بها كل من الذكر والأنثى. والاختلاف المتقدم ثابت في أمور جانبية أخرى كالتأثيرات الجينية والسلوك والطبائع الوراثية الكثيرة المليئة بالأسرار والعجائب. والموضوع الأكثر أهمية من ذلك كله هو أن هذا الأمر لا ينتهي إلى هذا الحد بل يترك آثاراً واسعة وكثيرة في البنية والهيكل الوجودي العام (جسدياً ونفسياً) بالنسبة للمرأة والرجل.

والفوارق والتمايزات بين أفراد النّوع البشري تؤكد هذا التمايز بين هذين الموجودين تماماً، كما تترك الفوارق المذكورة أثراً على البعد العاطفي لدى الجنسين، وكذا على البعد النفسي، كما يتأثر الذهن والفطنة والذكاء بهذه الفوارق أيضاً، بل هي تؤثر أيضاً تأثيراً كبيراً على الأذواق والطّباع والمشاعر الفنية المرهفة للإنسان، وهي تترك، أخيراً، أثراً على شخصية كل من المرأة والرجل فتصنع منهما شخصيتين متمايزتين ومختلفتين، ولنترك في هذا المجال الحديث للآخصائيين:

« . . . . لاتتوقف مهمة الغدد التناسلية عند حفظ النسل والنوع البشري وحسب،بل لها تأثير ايضاًفي تشديد النشاطات الفسلجية والنفسية والمعنوية في الإنسان وتقويتها، فنحن لا نجد بين «الخناثى» فلاسفة وعلماء كباراً، بل ولا نجد فيهم حتى مجرمين محترفين!

إن للخصيتين والبويضات نشاطات واسعة النطاق، فغنها أول ما تصنع الخلايا المذكرة والمؤنثة . . . ويترشح منها في الوقت نفسه مواد تصب في الدم وتظهر آثارها في أنسجة أبداننا وأحاسيسنا، ومن ثم تخلق

فينا خصائص الرجولة أو الأنوثة، كما وتدب في جميع نشاطاتنا الجسدية رشحات القوة والشدة.

وتترك الترشحات الخارجة من الخصيتين حالة من التهور والهيجان والخشونة، وهذه الحالة هي التي تميز العجول التي تراض للمبارزة والقتال عن العجول التي تستخدم للحرث في المزارع، كما يؤثر الترشح الحاصل من البويضات لدى المرأة بالطريقة نفسها، على وجودها إلا أن نشاطه هنا محدود وموقوف على مرحلة معينة من حياتها، ثم تضعف البويضات فيها وتتحجم وتتوقف عن العمل حتى تصل المرأة إلى سن اليأس، ونتيجة لقصر فترة نشاط البويضات في المرأة فإنها تبدو أكثر ذبولاً وعجزاً من الرجل في سن الشيخوخة، وهذا بخلاف الخصيتين عند الرجل فإنهما يبقيان إلى آخر العمر في نشاط وحيوية مستمرين.

ثم إن الفرق بين المرأة والرجل لا يتمثل في الهيئة والتركيبة الجنسية في كل منهما، أو في الرحم والإنجاب لدى المرأة، ولا حتى في التعلم فقط، بل إن ذلك كله حصيلة سبب أعمق يكون ناشئاً من تأثير المواد الكيميائية المترشحة من الغدد التناسلية في الدم. ونتيجة للغفلة عن هذه المسألة الأساسية والمهمة نجد أن أتباع النهضة النسوية ذهبوا إلى القول: إنّه بإمكان كل من الجنسين ممارسة نوع من التعليم والتربية ومزاولة الأعمال والقيام بالمسؤوليات على حد سواء!

إلا أن المرأة ـ في الواقع ـ تختلف عن الرجل من جهات كثيرة. . .

إن الخصيتين، لدى الرجل تسهمان دائماً ومدى العمر في بناء النواة الأولى تكون سبباً في توليد الخلايا الجديدة نتيجة الانشطارات المتأخرة فيها، ولكن الأم ـ المرأة، وإضافة إلى مشاركتها في تكوين نصف مواد نواة الخلية الأولى، تنفرد في تجميع البروتوبلازما اللازمة لهذه النواة

التي تستقطب الخلية المذكورة، ومن ثم كانت مهمة الأم في تكوين الجنين أهم من مهمة الأب . . .

إن أمد الإنجاب عند الرجل قصير، ولكنه عند المرأة طويل يمتد تسعة أشهر أو نحوها، حيث أن الجنين، وطوال هذه المدة، يتغذى وينمو بسبب ما يصله من غذاء مصفّى وبسبب ما يصله من دم الأم، والطفل ـ في الوقت الذي يأخذ فيها ما يحتاجه لنموه من الأم ليصنع به أنسجة وخلايا جديدة ـ يخلف بعض ترشحات أنسجته في بدن الأم . . . فهو يؤثر طوال مدة الحمل على أمه، حتى أنها قد تصاب بالتسمم بسببه.

وأخيراً، فإن تواجد الجنين في رحم أمه يؤثر عليها بشكل كبير، وذلك لعدم انسجام أو تجانس أنسجته معها، ومن هنا نشاهد التغيرات الفسيولوجية والنفسية تظهر على الأم طوال مرحلة الحمل وبشكل واضح»[1]

« . . . ويترشح من خلايا الأعضاء الجسدية مواد تصب في الدم، وهي تؤثر ـ وبشكل قطعي ـ على نشاط الإنسان النفسي والمعنوي.

إن للخصيتين تأثير أكبر من تأثير بقية الغدد الداخلية على قوة الجسد والحالات النفسية والروحية العارضة، فإن الرغبة الجنسية لدى الفنانين وكبار الشعراء والقديسين وذوي الفتوحات الكبيرة تكون شديدة في الغالب، وعند استئصال الغدد الجنسية تحصل تغيراتِ _حتى لدى البالغين_في الحالات النفسية، وعند استئصال المبيض من المرأة تصاب بحالة من الخمول وفقدان بعض النشاط الفكري، أو الحس الخلقي المرهف، كما تمحق شخصية الرجل باستئصال الخصيتين جراحياً . .

لقد كان أغلب عظماء الفنانين عشاقاً، وكأن الغدد الجنسية ضرورية

---

(1) إنسان موجود ناشناخته، م.س. ، ص100 ـ 102.

في كسب الإلهام، فالعشق لما يبلغ مراده يثير في الروح هيجاناً، فلو أن «بآتريكس» كانت قد تزوجت «دانتي» فلعل أثراً مثل «الكوميديا الإلهية» لم يخرج إلى ساحة الفن . . .»[1]

«. . . . لو فرضنا أن بإمكان المؤثرات التي تحرك الغدد الترشحية التأثير على سلوك الإنسان، فلا غرو في أننا سوف لا نجد اختلافاً ـ بحسب اللحاظ النفسي ـ في الصفات المميّزة بين الذكر والأنثى فحسب، بل سوف يكون لنا حديث آخر مع الرغبات البارزة والمختصة بكل جنس، تلك الرغبات الواقعة تحت تأثير التغييرات الفردية المهمة . . . ولكنّ للمسألة ـ وخارجاً عن إطار الهيجان النفسي المتأثر بالجنس، بما فيه من ظواهر أخرى ـ تأثيراً خاصاً في تكامل الشخصية. . . »[2]

4 ـ البعد العاطفي

من الواضح أن بين المرأة والرجل فوارق كثيرة في البعد العاطفي، فإن للنساء عاطفة جياشة أشد ممّا هي عند الرجال، إذ إن المرأة تتأثر، وبسرعة، بالمواقف العاطفية المثيرة، وترتبط المثل والقيم العاطفية في هذين الجنسين بنوع جنس كل منهما، فالمرأة تنظر للأمور والموضوعات وسائر أمور الحياة، بل إلى جميع البشر، بعين الأنوثة، ويرى الرجل ذلك جميعه بعين الذكورة.

ولو صح هذا الكلام ـ ولو بشكل نسبي ـ يكون للإنسان في آرائه وحكمه على الأمور في كل شيء دور المشاهد والممثل في آن واحد، وعلى أي حال، فإن لكل ظاهرة لوناً وحالة تستلهمهما من الخصوصيات الشخصية الفرديةن فإن الخصائص الجنسية تلعب دوراً أكثر خطورة في كيفية النظرة والرؤية لدى المرأة والرجل. وإن تمتع المرأة بالعواطف

---

(1) المصدر نفسه، ص152 و 153.

(2) روانشناسي اختلافي، ص199.

الجياشة يعد في حد ذاته حكمة بالغة في نظام الخلقة من أجل استمرار عملية الإنجاب والتناسل، ومن أجل أن يشاد صرح البناء العائلي بشكل مستمر وائم.

5 ـ البعد العقلي

يعدّ الاختلاف في وزن الدماغ، لدى كل من الرجل والمرأة، إحدى أهم المميزات الأخرى بين الجنسين، فإن استيعاب المرأة ومدى تحملها وحجم جمجمتها ومقدار النخاع لديها أقل مما هو لدى الرجل، ولا يتجاوز طولها ـ من أي قومية ـ أو شعب كانت ـ مقدار طول الرجل، وكذلك لا تتجاوز نسبة وزن دماغها المئتي غرام ـ أي بما يقل عن وزنه عند الرجل ـ وحينئذ فلا بد من الإقرار بهذه الحقيقة؛ وهي أن بين الجنسين فوارق في الوقت الذي يكونان فيه متساويين، وهذا عين الحكمة والصواب، فإن لهذين الجنسين مهمات ووظائف خاصة قد وضعها على عاتقيهما النظام الكوني، ومن لوازم تلك المهمات والمسؤوليات الخاصة وجود فوارق وتمايزات في الهيئة العامة والفسلجة الجسدية ووضعية أعضاء كل منهما، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها.

يقول كبار المفكرين وذوي الاختصاص: «إن الإنسان يفكر ويدرك ويتعلم ويتعقّل الأمور بكل وجوده، فإن تكن الأداة المباشرة والأساسية لذلك، هي الدماغ، إلا أن الإنسان ليس متحرراً عن مجموعة المؤثرات الجسدية الكثيرة أبداً، فالهرمونات والغدد التناسلية، والهيئة العامة للبدن، ووزن الدماغ، والطول، ومراحل الحمل بالنسبة للمرأة، وآلاف النشاطات الفسلجية والنفسية المتعلقة بالوضع البدني ـ وغير ذلك من المواصفات المعروفة أو التي سوف تعرف ـ تلك الأمور جميعها تؤثر على تفكير الإنسان وإدراكه.

وفي جملة واحدة نقول: إن الإنسان، وفي الوقت الذي يفكر فيه

بدماغه ويستعمل جميع قواه الجسدية، فإنه مع ذلك يحب ويتألم ويشكر ويدعو و. . . .»[1]

وفي هذه الحالة، لا ريب في صحة القول: إن للوضع العقلي لدى المرأة والرجل فوارق وامتيازات، خصوصاً بعد أن عرفنا بوجود علاقة بين الغدد الجنسية والدماغ. ومن هنا يمكن القول: إن ما تحمله الأم من أفكار لو كانت جافة يعلوها شيء من الجمود، فإن الوليد سيعاني من نقص تربوي وتدنّ في الحالة العاطفية، وإن من شأن ذلك أن يوجّه أضرارتً جسيمة إلى الجيل البشري.

ولعل للاختلاف في المخ الذي تحدثنا عنه آنفاً ـ وهو يحدث أي نقص في نوع إنسانية المرأة ـ أبعاداً في تفتح الأبعاد العاطفية والحسية ونضجها، وإعداد الأرضية المناسبة لبناء الإنسان (أعني دور الأمومة)، ومن هنا فإن للميول والنزعات لدى الجنسين فوارق طريفة ودقيقة.

«. . . تعمل النساء، وبشكل أوسع من الرجال، في مجال الموسيقى، ولكن الآثار الموسيقية الخالدة التي أبدعتها النساء أقل من الآثار الخالدة التي أبدعها الرجال»[2]. وإن جميع ذلك يحصل جراء نوع من الميل والرغبة والحب، فمنهم من يكون عاشقاً للموسيقى بشغف يأخذ بجوانب قلبه، وآخر يميل إلى إبداع السمفونيات والألحان، وهذا ما قد يشاهد تحققه في القضايا العلمية والفلسفية والاختراعات أيضاً، فقد كان تأسيس قواعد المذاهب الفلسفية العظمى على أيدي الرجال وأيضاً كانت الإبداعات والاختراعات العظيمة تتحقق في الغالب على أيدي الرجال.

---

(1) إنسان موجود ناشناخته، ص154.
(2) الذات فلسفة، (لذات الفلسفة)، ص149.

التكامل والمساواة

إن مما لا يعتريه الرّيب أن الغرض من التكامل العقلي في هذه الحياة هو الوصول إلى السعادة، وإن الكمال الإنساني يعد أمراً ضرورياً ولازماً وهذا ما نجده ونلمسه لدى النساء، ومن هنا فلا فرق بين المرأة والرجل في الأمور التي يشترط فيها التكامل العقلي والتكامل في الإدراك، كما لا فرق بينهما في العقل أيضاً بلحاظ كونه أفضل أداة يملكها الإنسان من أجل هدايته نحو معرفة المبدأ وكشف عجائب الآيات الإلهية، كما أن العقل هو الذي يبلغ بالإنسان إلى الخلود في دار السعادة والعمل بالقيم الرفيعة والسامية، فإنا نجد أن الآيات القرآنية تذكر ـ وبشكل بيّن وصريح ـ المرأة المؤمنة إلى جانب الرجل المؤمن، والعابد والقانتة إلى جانب العابد والقانت، والخاشعة إلى الرجل الخاشع، و. . . إنهما متساويان وأحدهما يقف إلى جانب الآخر، وهذا يدل على حقيقة تساوي المرأة والرجل في العقيدة ـ الإيمان بالله تعالى ـ وتساويهما في ضرورية التكامل الديني، وبهذه المناسبة نشير إشارة خاطفة إلى موردين:

أ ـ عدّ الإسلام الرشد العقلي شرطاً في المسائل المالية والاقتصادية، وهذا ما تعرض الفقهاء لبحثه لدى بيانهم للأحكام المرتبطة بالبلوغ الجنسي والاجتماعي، فإن البلوغ، أو التكامل، العقلي والاجتماعي، هو التكامل الأكثر أهمية من البلوغ أو التكامل الجنسي، ولا فرق في هذا التكامل بين الأنثى والذكر؛ فإن بلوغ كل منهما ذلك الكمال والرشد العقلي يسمح له بالمشاركة في مختلف النشاطات الاقتصادية.

ب ـ إن للأب والجد تجاه الفتيات ـ غير الرشيدات ـ نوع من الولاية والمسؤولية، فإنه لا بد من إحراز رضاهما في أمر النكاح واختيار الزوج، وهذه الولاية لا تشمل الفتيات اللواتي بلغن مرحلة الرشد

العقلي، إذ ليس للأب والجد مثل هذه الولاية عليهن في هذه المرحلة. وهذا بحاجة إلى دقة وتأمّل، فمع كون ولاية الآباء وإرشادهم للأحداث من الفتيات ـ الفاقدات للتجربة العملية في الحياة ـ ضرورة عقلية واجتماعية ملحة من أجل تأمين والحفاظ على مصالحهن، أقول: مع ذلك كله، فإن هناك من بلغت من الفتيات مرحلة الرشد؛ حيث تتمكن من اتخاذ القرار والموقف في الأمور الخطيرة والحساسة والمصيرية كاختيار الزوج المناسب من دون الوقوع في الخطأ، ومن دون حاجة إلى استشارة ذوي الاختصاص والخبرة ممن يهمه أمرها، وهذا أمر تنبغي دراسة جوانبه بشكل أوسع، فإن أمثال هذه المعايير توضح هذه الحقيقة، وهي أن تلك الأحكام رأت إلى المرحلة الزمنية التي كانت تعيشها تلك الفتيات، فلو اختلفت حالة النساء، في يوم من الأيام، وبلغت المرأة مرحلة عالية من الكمال العقلي والثقافي الذي تتمكن معه من معرفة تأمين مصالحها، لاختلفت المعايير والموازين أيضاً، وما لم يكن الإسلام من مختصات زمن أو مجتمع معين نجد أنه قد ذكر أحكام تلك التطورات والمستجدات.

ولعل من المناسب إضافة مورد ثالث إلى الموردين السابقين، وهو النيابة في الحج، فإن موضع نيابة المرأة من المسائل التي تعرض لبحثها الفقهاء في فريضة الحج، والنيابة شرعت في حق العاجز عن القيام بأداء مناسك الحج بنفسه، والسؤال هو: هل أن بإمكان المرأة أن تحج حجاً نيابياً عن الرجل؟ الجواب: نعم، وإن كانت النيابة في حج الرجل ضرورة (الحج الأول)، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سُئل عن المرأة تحج عن الرجل الضرورة؟ قال: « إن كانت قد حجت، وكانت فقيهة، فرب امرأة أفقه من رجل»[1].

---

(1) الوسائل، 8/ 124.

والمسألة المهمّة، في كلام الإمام الصادق عليه السلام التي لا بد من الالتفات إليها، هو ما ذكره عليه السلام عن تفقه المرأة ومعرفتها بالدين، وأنها قد تنال بالسعي والمثابرة في تعلم الفقه والدين مقاماً يفوق ما يناله الرجل من ذلك.

كما نشاهد اليوم نماذج كثيرة لذلك، حتى ورد أنه سيكون للمرأة في عصر ظهور صاحب الزمان عليه السلام حضوراً في ميدان الفقه والدين، قال الإمام الباقر عليه السلام: «تؤتون الحكمة في زمانه حتى أن المرأة لتقضي في بيتها بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله»[1]، خصوصاً مع الالتفات إلى أن من الشروط اللازمة في القضاء الفقاهة والمعرفة الصحيحة بالأحكام.

أداء الدّور في إطار السُّنن الطبيعية الحاكمة

في الوقت الذي يكون فيه الإنسان ـ سواء كان امرأة أم رجلاً ـ حراً ومختاراً، وبإمكانه اتخاذ القرار واختيار أصلح الطرق والأعمال، يكون، مع ذلك كله، أسير جملة من القوانين والسنن الكونية والطبيعية القاهرة التي تأبي التخلف والاختلاف والتبدل والتغيير، فلا يمكنه اجتياز تلك العقبة أو التخلص منها، فالإنسان عندما يجوع بإمكانه أن يسد رمقه من الطعام، وعندما يحتاج إلى استنشاق الهواء عليه أن يستعمل جهازه التنفسي، وحينما يصاب بمرض فإنه يحتاج إلى الدواء، وعندما ينتهي به العمر إلى الشيخوخة تجده قد تلاشت قواه بالتدريج ومن ثم يفقد قواه بالمرة، ثم يكون مصيره الموت والفناء. فليس للإنسان إرادة ولا اختيار في مثل هذه الأمور، كما أنه لا مجال له في الخلاص منها، ولا سبيل أمامه سوى التسليم والانقياد.

---

(1) غيبة النعماني، (الغيبة للنعماني)، ص239، عصر زندكي (عصر الحياة)، ص191.

وبعد بيان هذا الأمر العام والأصل الثابت، نصل إلى الحديث عن محور أساسي، وهو أن القوانين الجبرية الحاكمة على كل كائن وموجود لا تقبل التغيير أو البطلان، وإن السعي إلى تغييرها يخل بوجود ذلك الموجود ويؤول به إلى العدم، ولو افترضنا له الحياة والبقاء فمن المحتمل أن لا يكون هذا الموجود مفيداً أو مجدياً في ما بعد.

إن القوانين والسنن الحاكمة على الكون، والتي تأبى التخلف والاختلاف، حاكمة كذلك على هذا الكائن الذي يحمل اسم بما فيه المرأة والرجل، وأن لذلك ارتباطاً وثيقاً بما يؤديه كل منهما من دور وما يحمله من رسالة، فيتحتم على كل واحد منهما البحث عن دوره ومهّمته في إطار تلك السنن والقوانين، لكون كل منهما محكوماً بذلك، وأن عليهما إخراج نفسيهما من دائرة التصور القائل: إن بإمكان الجنس المؤنث أن يؤدي دور المذكر، وإن بإمكان الجنس المذكر أن يؤدي دور المؤنث، معتبراً ذلك نوعاً من التكامل والتطور أو الطفرة: «. . . إن القوانين الفسيولوجية هي، أيضاً، نظير القوانين والسنن الحاكمة على عالم الوجود، فهي قوانين صعبة تأبى التغيير، ولا يمكن للرغبات البشرية أن تجد إليها سبيلاً أو تنفذ إليها أبدا»[1]. وعليه فلا بدّ لكل إنسان من أن يسعى ويجد في تحصيل ذلك ضمن إطار هويته الوجودية وكيانه الإنساني، وأن عليه أن يجد في ميادين العلم والعمل، وأن ينهض بنفسه وينتشلها من حضيض الحياة المادية ليبلغ الكمال المنشود.

ومن خلال هذا الميزان الدقيق يتسنّى الحديث عن المهمة الخاصة التي يتحملها كل من الرجل والمرأة، فهما ـ وفي الوقت الذي يشتركان فيه في النوع البشري الواحد ـ يحملان رسالة مهمة خاصة تكون خطة التنفيذ فيها مطابقة لقوانين الطبيعة، فمهمة المرأة تحتم عليها أن تكون

---

(1) إنسان موجود ناشناخته، ص101.

امرأة صالحة، ومهمة الرجل أن يكون رجلاً صالحاً، وذلك بالعمل وفق ما تمليه قوانين الطبيعة وما تجعله على عاتق كل منهما، وما عليهما إلا أداء ذلك على أكمل وجه.

إن على المرأة السعي إلى استثمار مواهبها الطبيعية وفاقاً للمنهج الفطري والغريزي الذي فطرت عليه، بلا تقليد أعمى للرجال في ذلك، فإن مهمة المرأة تجاه تكامل البشرية أعظم من مهمة الرجل ومسؤوليته تجاه ذلك، فلا يصح لها الاستخفاف بهذا الأمر أو إهماله.

كما أن مقتضى القول يتساوى مهمة المرأة والرجل، أو القول بتساوي حقوقها مع الرجل، مقتضى ذلك الإخلال بالدور الأساسي الذي يؤديه كل منهما، ما يؤدي إلى حصول اضطرابات جدية في المجتمع الإنساني.

تمام الكمال

والحري بالتأمل، في ما يرتبط بموضوع تعديل الجنس وتبديله إلى صف واحد، أو جعل سلوك الأنثى كسلوك الذكر وإعطائها صفة الذكورية، إن الحري بالتأمل، في هذه الحالة، أن هذه التعديلات في الجنس تعطي القيمة والأصالة للجنس المذكر، وهي محاولة لاستفزاز المرأة من أجل اللّحاق بالرجل، لكي تتوحد طريقة تفكيرها وعملها ومشاعرها وعواطفها وكل شيء فيها مع الرجل، وأن يكون دورها في الحياة كدور الرجل، وفي ذلك منتهى التحقير والإذلال للمرأة، فإن ملاك الأفضلية ليس بصيرورة المرأة رجلاً ليحاول القائلون بحقوق المرأة انتهاج هذا الطريق بجعل المرأة رجلاً، وليمنحوها من خلال ذلك هوية وشخصية متجاهلين بذلك الدور الرفيع الذي لابد للمرأة من القيام به.

إن تمام الكمال في المرأة هو كونها امرأة، وهذا هو الكمال عينه،

ذلك أن أرضية التكامل البشري مازالت موجودة لدى المرأة أيضاً، كما أن في كون الرجل رجلاً كمال أيضاً، فلكل من المرأة والرجل دور يؤديه حسب ما تمليه عليه القوانين الإلهية، وأنهما يحملان على عاتقيهما مهمة يستوجب العمل بها الكمال المنشود والسعادة في الدارين.

إن الذي يظن ضرورة التلبُّس بدور الجنس المخالف من أجل أن يتكامل إنما يشعر بحقارة ونقص في ذاته وشخصيته، وإنه متخلف عن القيام بدوره الأساسي ومتنكر لمهمته ورسالته، لجهله بذاته ونفسه، فهو أجنبي عن نفسه بالمرة.

بناء على ذلك، نجد أن القوانين القسرين، كقوانين الفسلجة التي يخضع لها البدن، قد حددت للنشاط البشري طريقاً، وإن على كل من المرأة والرجل سلوك ذلك الطريق، ذلك أن تكامل كل منهما منوط بسلوك الطريق المذكور والذي له نحو علاقة وارتباط بهدف الخلقة لكل منهما، أي الهدف الذي يتناسب مع الخصائص الجسدية والنفسية للجنسين معاً.

وفي هذه الحالة، لابد من أن يكون المناط والمعيار للقوانين في التربية والتعليم وجميع مرافق الحياة الاجتماعية، لابد من أن يكون مناسباً لكل من الجنسين.

«... يجب على ذوي الاختصاص بعلم التربية والتعليم أخذ الفارقين: العضوي والنفسي بين الرجل والمرأة، وما لهما من وظائف خاصة، بنظر الاعتبار، وان الالتفات إلى هذه المسألة المهمة في بناء مستقبل متحضر أمر في غاية الأهمية...»[1]

ولا يسعنا، في هذا المقال، تقييم الدور الذي يمكن للمرأة أن تؤديه حين تتلبس بلباس الرجل، أو ما يؤديه الرجل من دور حين تلبّسه بلباس

---

(1) المصدر نفسه، ص103.

المرأة، كما في بعض البلدان، كما لا يسعنا دراسة ما ينتج عن ذلك من اضطراب وفوضى ومشاكل في المجتمع الإنساني أو ما يتسبب عنه في المستقبل.

وقد اعترف أتباع القول بحرية المرأة وحقوقها بما ذكرناه آنفاً، لقد اعترفوا بذلك مراراً، وها نحن نشير إشارة خاطفة إلى إحدى تلك المشاكل المتسببة عن ذلك:

إن من جملة ما ينجم عن هذه الظاهرة المشؤومة والهدامة من أضرار، هو تخريب الأسرة التي لا يمكن أن تتلافى الأضرار المتسببة في هذا التخريب بأي نحو من الاتجاه.

وتحدثت بعض التنبؤات الخيالية للمستقبل عن توظيف أمهات لغرض الإنجاب التجاري وجعل الأبناء رهن الطلب. إن هذا الأمر مزعج حقاً لا يحل أبداً محل الصرح العائلي الذي يجمع شمل الأسرة، ولا يمكنه أن ينوب عن العلاقات الإنسانية التي تجمع بين أعضاء الأسرة الواحدة، وغير ذلك من الأمور الكثيرة المرتبطة بهذا الموضوع.

فهل تحصل السكينة والألفة والرحمة ـ التي يجدها الرجل إلى جانب المرأة والمرأة إلى جانب الرجل وهما معاً إلى جانب الأبناء ـ من قبل الأمهات الموظفات (للإنجاب التجاري) أو الأبناء الذين يعدون إنتاجاً لشركات تجارية خاصة؟! وكيف يمكن أن تكون أن تكون هناك علاقة وارتباط بين وشائج المجتمع البشري وبين هذه الطائفة من الآباء (الآباء الذين يطلبون الولد من خلال المؤسسات والمراكز الطبية) وأدعيائهم؟!

وهل يمكن للإنسان أن يأمل من هذا النوع من العلاقات المصطنعة والآلية ما يمكن الحصول عليه من العلاقات الإنسانية الوديّة (الفطرية) النابعة من صميم المشاعر الجياشة والمحبة والألفة؟!.

وقد قرن هذا النمط من التفكير الذي انتهجه بعضهم الإنسان بالآلة وشبهه بها، واستبدل حقيقته وهويته ليكون شيئاً من الأشياء، وأبدل دور الأسرة الإنساني بدور الماكنة الآلي المتدني، الآلة التي بإمكانها القيام بعدة أعمال في آن واحد، وهذا النحو من الفكر، وإن كان وليد الأنانية والإلحاد والفكر الرأسمالي، ودعاته معدودون، الآن، إنه صار يشق طريقه شيئاً فشيئاً نحو الفناء والزوال، فإن الأفكار والقوانين التي تجري على خلاف نواميس الطبيعة والسنن الإلهية لا يمكن أبداً أن تصمد أو تستمر، وإن الفطرة الإنسانية النقية والهداية الفطرية للأديان الإلهية سوف تبطل هذا النوع من الأفكار الخاوية وتجعلها في هامش التاريخ.